بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الاول

المقدمة:

ما هو الدين؟ وما هي أهمية الدين؟ ولماذا يجب أنٍ نتعرف على الدين؟ وما هو دور الدين في الحياة البشرية؟ وما الفرق بين المتدينين وغير المتدينين؟ وهل توجد أديان حقّة واديان غير حقّة ؟ وما هي الأديان الحقه؟ وما هي الضوابط لمعرفة الأديان الحقة من غير الحقة؟ وما هي الرؤية الكونية الالهيه و الرؤية الكونية المادية؟

وهدف هذا الكتاب(هذه الدروس)هوعرض وتفسيرمبسط للعقائدالاسلاميه التي يصطلح عليها (أصول الدين) في مقابل فروع الدين.

ولأجل معرفه أصول الدين لابد أولا من معرفه مفهوم الدين, وكما في علم المنطق فان المبادئ التصويرية مقدمةعلى المبادئ الأخرى.

المحتوى العلمى

ما هو الدين؟

الدين لغة: من دَيَنَ بمعنى الطاعة والجزاء, والدين الجزاء والمكافأة، أدنتهم فأدانوا يعني قهرتهم فأطاعوا، ودنته بفعله دينا جزي، ويوم الدين يعنى يوم الجزاء ،

الديّان من أسماء الله تعالى ومعناه الحكم القاضي ، والديّان القهار وفي المثل كما تدين تدان أي كما تجازي تجازى.

الدين اصطلاحا:

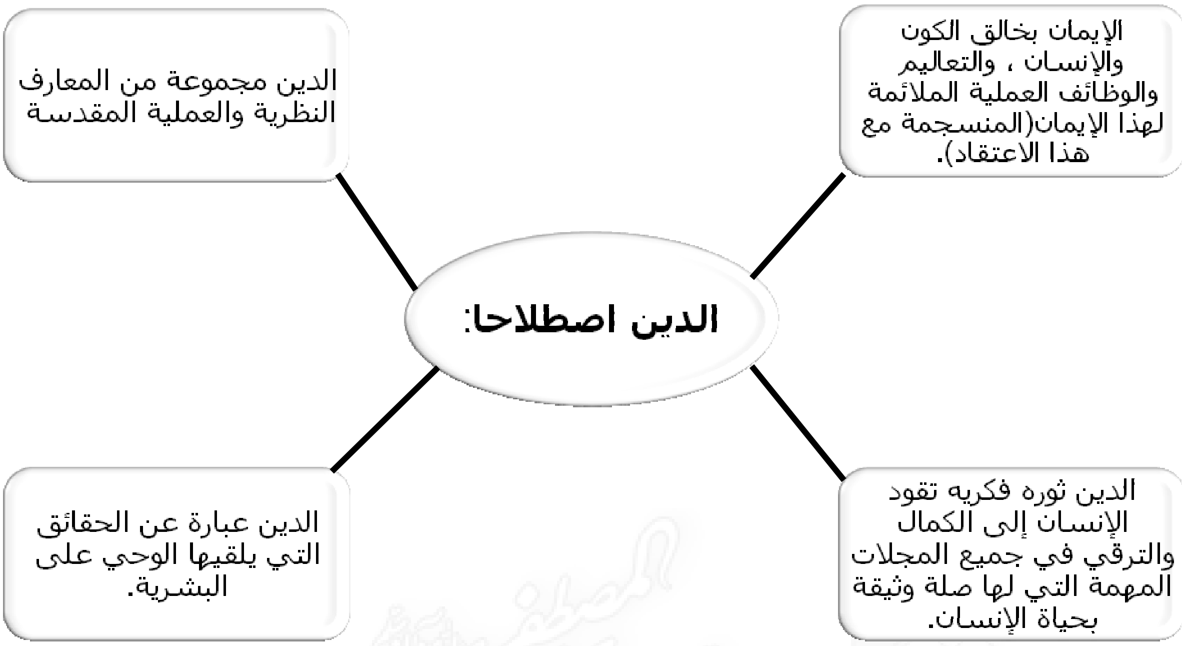
عرف الدين عند الإلهين بعدة تعار يف:

١- الإيمان بخالق الكون والإنسان ، والتعاليم والوظائف العملية الملائمة لهذا الإيمان(المنسجمة مع هذا الاعتقاد).

٢- الدين مجموعة من المعارف النظرية والعملية المقدسة.

٣- الدين ثوره فكريه تقود الإنسان إلى الكمال والترقي في جميع المجالات المهمة التي لها صلة وثيقة بحياة الإنسان.

٤- الدين عبارة عن الحقائق التي يلقيها الوحي على البشرية.



إذن الدين هو الإيمان والاعتقاد بأصول الدين وفروعه

ومن هنا نصل إلى نقطه مهمة وهى إن هنا مصطلحان:

١- اللادينيه : (غير المتدينين)وهم أولئك الذين لايؤمنون بالخالق إطلاقا , بل يؤمنون بالصدفة والاتفاق في خلق الظواهر الكونية. أو أنها مسبّبه من التفاعلات المادية والطبيعية ، لاديني : يعني ينكر الخالق.

٢- الدينية: (المتدينون) وهم أولئك الذين يؤمنون بخالق الكون والإنسان وان اختلطت معتقداتهم وممارساتهم وطقوسهم الدينية يبعض الانحرافات والخرافات والأساطير. ديني : يعني يؤمنون بالخالق.

الديني على قسمين.

١–الديانة الحقه : وهي عبارة عن المبدأ الذي يشتمل على المعتقدات الصحيحة والمطابقة للواقع ،والتعاليم والممارسات التي يدعوا إليها تملك رصيدا كافيا لصحتها واعتبارها (أي لها مبادئ وتطبيقات صحيحة).

٢–الديانة الباطلة: (غير الحقة) وهي عبارة عن المبدأ الذي يشمل على المعتقدات غير الصحيحة والمشوبة بالانحرافات والخرافات والأساطير من صنع البشر ،ولاغراض دنيوية خاصة.

إذن ليس كل ديني يعني دينه حق فالبعض أصحاب دين لكنه منحرف، يمارسون ممارسات منحرفة

أصول الدين وفروع الدين

إن الدين يتألف من قسمين رئيسين:

١ – العقيدة : وهي المعارف الدينية النظرية التي تمثل الأساس والقاعدة للدين أي ما ينبغي أن يعلم ويعرف ،وهي لا تستتبع جريا عمليا على ضوئها و يسمى قسم العقائد من الدين بـ (الأصول).

مثل :الله تعالى موجود.

٢ – التعاليم والأحكام العملية : وهي المعارف الدينية العملية اللائمة لذلك الأساس العقائدي المنبثق والمتفرع عن الأساس العقائدي ،ما ينبغي أن يعمل ،وهي التي تستتبع جريا عمليا على ضوئها وطبقها ، ومن المناسب أن و قسم الأحكام العملية بـ (الفروع) .

مثل: الصدق حسن يعني يجب وينبغي فعله ،والكذب قبيح يعني ينبغي تركه.

الرؤية الكونية والأيديولوجية

استعملت الرؤية الكونية والأيديولوجية في معان متقاربة

١- الرؤية الكونية: عبارة عن مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان و حول الوجود بصورة عامة .أي أحكام نظرية كلية (أصول الدين أو العقائد) ،وتنقسم الرؤية الكونية إلى قسمين جامعين:

أ- الرؤية الكونية الإلهية :وهو الإيمان بما وراء الطبيعة.

ب- الرؤية الكونية المادية :وهو الإيمان بالطبيعة والمادة وعدم الإيمان بما وراء الطبيعة ،وقديما يطلق عليه اسم الطبيعي ، الدهري ، الزنديق والملحد،وفي عصرنا الحاضر يقولون له المادي.

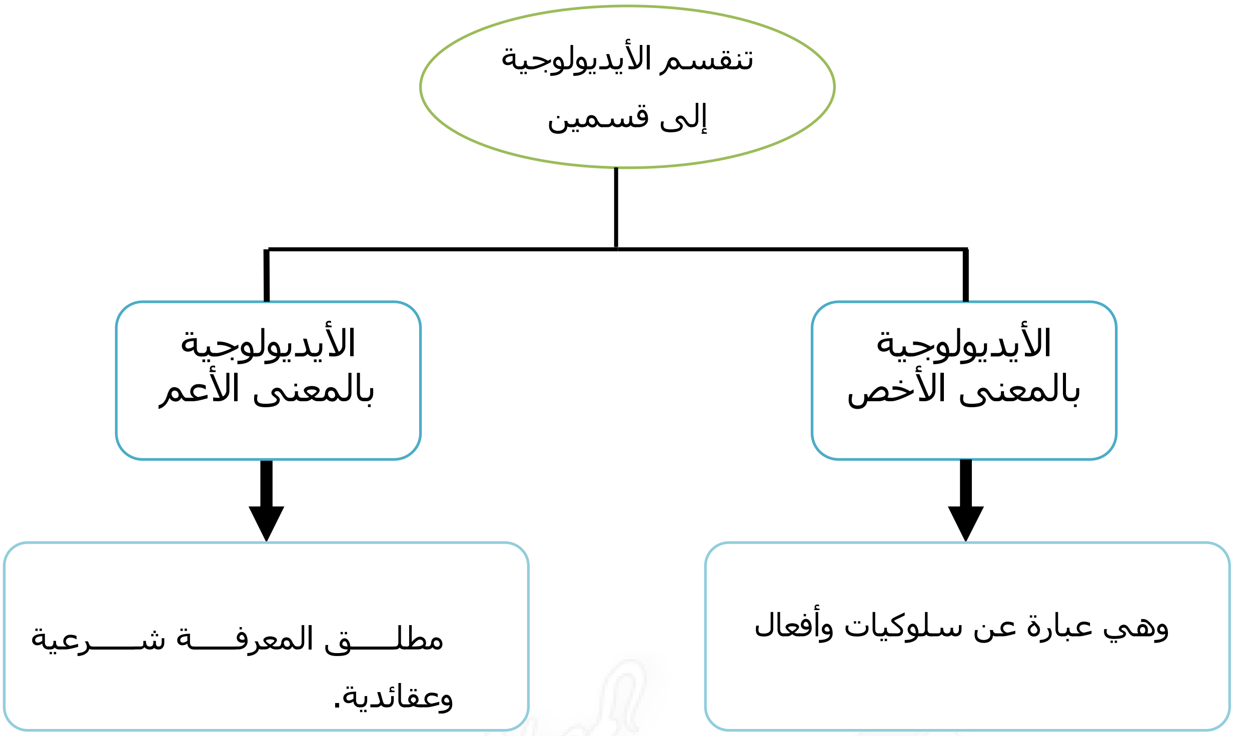
طبعا وللمادية مذاهب واتجاهات أشهرها الديالكتيك التي تمثل البعد الفلسفي للماركسية .

٢- الأيديولوجية: عبارة عن مجموعة من الآراء الكلية المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله ،أي أحكام عملية كلية(شريعة أو فروع الدين)

الأيديولوجية وتنقسم الأيديولوجية إلى قسمين

أ- الأيديولوجية بالمعنى الأخص :وهي عبارة عن سلوكيات وأفعال (شريعة أو ما تسمى فروع الدين في مقابل أصول الدين (الرؤية الكونية).

ب- الأيديولوجية بالمعنى الأعم أي تكون بما يشمل الإيديولوجية والرؤية الكونية،أي مطلق المعرفة شرعية وعقائدية.



الخلاصة:

١-الدين لغة:من دَيَنَ بمعنى الطاعة والجزاء

٢- الدين اصطلاحا: الإيمان بخالق الكون والإنسان ، والتعاليم والوظائف العملية الملائمة لهذا الإيمان.

٣- أ- اللادينية : وهم الذين لايؤمنون بالخالق إطلاقا , بل يؤمنون بالصدفة والاتفاق في خلق الظواهر الكونية.

ب- الدينية: وهم أولئك الذين يؤمنون بخالق الكون والإنسان. والدين الحق عبارة عن المبدأ الذي يشتمل على المعتقدات الصحيحة المطابقة للواقع،وبخلافها الباطلة

٤- إن الدين يتألف من قسمين رئيسين: أصول الدين> العقيدة< وفروع الدين >الأحكام العملية<.

٥- الرؤية الكونية عبارة عن مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الوجود بصورة عامة . والأيديولوجية عبارة عن مجموعة من الآراء الكلية المتناسقة حول سلوك الإنسان وأفعاله ، والرؤية الكونية ،إلهية ومادية .

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الثانی

مقدمة:

تقدم أنه يوجد هناك المتدينون وهناك اللامتدينون وان الديانات تنقسم إلى ديانات باطله وديانـــات حقه.

وهنا يطرح هذا السؤال:ما هو السبب المؤثر في نشأة هذه الأديان المختلفة ؟

وما هو رأي الإسلام في ذلك ؟ونذكر أهم التحريفات التي أدت إلى تعدد الأديـــان ، وأســـبابها ، ثم نتطرق إلى الأديان التوحيدية والقواسم المشتركة بينها ،ونعالج سبب الاختلاف بـــين نفـــس الـــدين الواحد.

المحتوى العلمى

الأديان السماوية وأصولها

الأديان السماوية

وفي الجواب عن السؤال الذي طرحناه في المقدمة نقول: اختلف علماء الأديان وعلماء الاجتماع ومعرفه الأمم في تفسيرنشأةالاديان المختلفة،الرأي الإسلامي المستفاد في المصادر الإسلامية هو:

١- إن الدين ولد مع ولادة الإنسان على البسيطة: أي ولد الدين بولادة الإنسان.

إذن الإنسان الأول على الأرض(وهو ادمυ)كان نبي الله تعالى وداعيا للتوحيد،(أول ما يوجد على الأرض إنسان كامل يحمل رسالة وآخر مايوجدعلى الأرض إنسان كامل يحمل رسالة)

٢- أما الأديان المشركة فإنها وجدت متأخرة عن دين الحق, وحدثت نتيجة التحريفات والتشويهات والانحرافات والعمل بالأهواء والأذواق والمطامع الفردية والجماعية ،وهي بالحقيقة لجلب رضا الطغاة والجبابرة .

ما هي التحريفات ؟

١- قالوا إن دائرة الدين تنحصر في علاقة الإنسان بالله تعالى فقط ،وان أحكامه تنحصر في الطقوس المذهبية الخاصة (الدينية)

٢- قالوا إن السياسة وتدبير أمور المجتمع خارجان عن نطاق الدين وأحكامه.

والجواب نقول: إن أي دين سماوي تكفل ببيان كل الأمور المتعلقة بحاجات أفراد المجتمع للوصول إلى سعادتهم في الحياة الدنيا والآخرة ، وان عقول الناس العادين غير كافية في الوصول إلى معرفتها. وإن آخر الأنبياء المبعوث من قبل الله تعالى ويحمل رسالة السماء قد بين للناس كل القوانين والأحكام الدينية التي يحتاجونها إلى نهاية العالم ،من التعاليم الإسلامية المتعلقة بالأمور العبادية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية،لأنه دين يتصف بالعالمية والشمولية والخاتمية.

الأديان التوحيدية :

وهي الأديان السماوية الأصلية الحقيقية ، وتشترك الأديان التوحيدية في ثلاثة أصول كلية :

ألف - الإيمان بالله الواحد .

ب – الإيمان بالحياة الأبدية لكل إنسان في عالم الآخرة ونيل الجزاء على الأعمال التي مارسها في الحياة الدنيوية، أي : الاعتقاد بعالم الآخرة .

ج - الإيمان ببعثة الأنبياء والرسل المبعوثين من الله تعالى لهداية الناس لما فيه كمالهم النهائي وسعادتهم في الدنيا والآخرة .

وهذه الأصول الثلاثة هي التي تمثل في الحقيقة البحوث الأساسية في العقائد (الإلهيات) وتمثل في واقعها أيضا الأجوبة الحاسمة على هذه الأسئلة الرئيسية التي يطرحها الإنسان الواعي :

١ - من هو خالق الوجود ومبدأه ؟

٢ – ما هو مصير الحياة ؟

٣ – ما هو السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة ؟

وهذه بالحقيقة تمثل الرؤية الكونية حول الكون والإنسان (أصول العقائد)،

وأما النظام الذي يتعرف علية من طرق الوحي فانه يمثل الإيديولوجية المنبعثة في واقعها من الرؤية الكونية (الشريعة).

تعدد الأديان

إن للمعتقدات الأصلية لوازم وتوابع وتفاصيل تؤلف بمجموعها النظام العقائدي للدين (الرؤية الكونية).والسؤال المطروح هنا هو ،لماذا صار الاختلاف بين هذه الأديان والمعتقدات بل ووقع الاختلاف في نفس الدين الواحد فظهرت الأديان والفرق والملل والنحل والمذاهب الدينية المختلفة مع ان الإله واحد والموجد واحد والخالق واحد ومصدر هذه الأديان واحد والهدف والغرض واحد وهو سعادة الإنسان في الدنيا والاخرة وإيصال الإنسان إلى كماله اللائق به.

والجواب :

١– إن الاختلاف في نبوة بعض الأنبياء الإلهيين،وتعيين الكتاب المعتبر والمعتمد عليه كان السبب الرئيسي في الاختلاف بين الأديان اليهودي، والمسيحي، والإسلامي .

ومنه نجم الكثير من الاختلافات في العقائد والأعمال بحيث لايتلائم بعضها مع المعتقدات الأصلية .

مثال:التثليث المسيحي (الثالوث) الذي لايتلائم مع التوحيد وان حاول المسيحيون تبرير هذه العقيدة وتوجيهها .

٢- الاختلاف بين المسلمين في تعيين الوصي والخليفة والقائد بعد النبي الأكرم (ص) هل يلزم تعينه ونصبه من الله تعالى ، أم من الناس ؟ وهذا كان السبب الرئيسي في الاختلاف بين الشيعة و أهل السنة .

إذن فالتوحيد والنبوة والمعاد تمثل العقائد الأساسية لكل الأديان السماوية،

ولكن نشأت هناك معتقدات أخرى والسبب في ذلك هو:

١-أما من تحليل هذه المعتقدات .

٢-أو من توابع هذه المعتقدات .

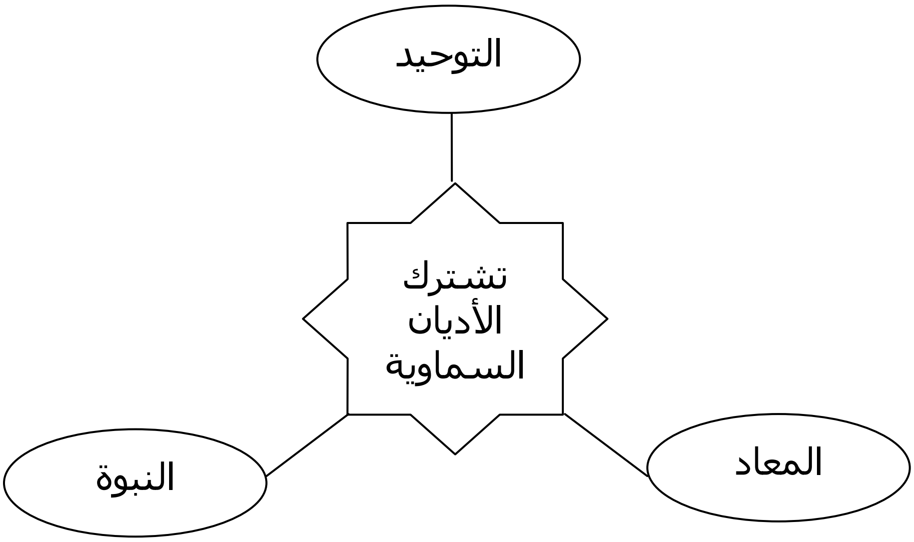
مثال:

١- الإيمان بوجود الله تعالى أصل أول ،والإيمان بتوحيد الله تعالى أصل ثاني.

٢- الاعتقاد بأصل النبوة أصل أول من أصول جميع الأديان، والاعتقاد بنبوة النبي الأكرم (ص) أصل آخر من أصول الدين الإسلامي .

٣- اعتبر علماء الشيعة العدل أصلا مستقلا (وهو من المعتقدات المتفرعة من التوحيد).

٤- واعتبروا الإمامة ،وهي من لواحق النبوة ،أصلا مستقلا أخر.



ما معنى أصول الدين ؟

والجواب : إن للأصل معاني متعددة

١- الأصول بالمعنى الأعم: أصول الدين(العقائد المعتبرة) في مقابل فروع الدين(قسم الأحكام)

٢- الأصول بالمعنى الأخص:ويختص بالمعتقدات الأساسية.

ويمكن تقسيمها

١- المطلقة: وهي أصول عامة لاختص بدين معين،أي تطلق على العقائد المشتركة بين جميع الأديان السماوية(التوحيد النبوة المعاد).

٢- الخاصة: أي لو أضفنا إليها بعض الأصول الأخرى فنطلق عليها (أصول الدين الخاص) ، بإضافة بعض المعتقدات المختصة بمذهب معين أو فرقة معينة نطلق عليها (أصول الدين والمذهب)

الخلاصة:

١- رأي الإسلام في نشأة الدين هو إن الدين ولد بولادة الإنسان.

٢- الأديان المشركة وجدت متأخرة عن دين الحق ،ونتيجة للتحريفات.

٣- من أهم التحريفات : إن دائرة الدين تنحصر في علاقة الإنسان بالله تعالى ولا تشمل سياسة وتدبير أمور المجتمع.

والجواب نقول إن الدين يتولى بيان كل الأمور المتعلقة بحاجات أفراد المجتمع للوصول إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية.

٤- تشترك الأديان السماوية في(التوحيد ،المعاد ، النبوة).

٥- تعددت هذه الأديان أما نتيجة تحليل هذه المعتقدات او من توابع هذه المعتقدات.

٦- للأصول معاني:

١- أ- الأصول بالمعنى الأعم. ب- الأصول بالمعنى الأخص.

٢- الأصول: أ- مطلقة. ب- خاصة.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الثالث

المقدمه :

الإيمان بالمبدأ والتوجه إلى ما وراء الطبيعة من الأمور الفطرية والغريزية التي عجنت خلقة الإنسان بها ، كما عجنت بكثير من الميول والغرائز.وهنا نطرح هذا السؤال ما هي مدركات الإنسان ومن أين نبعت؟ومنه نوضح وجود الغرائز في الإنسان ،وهل إن عبادة الله تعالى فكرية مغروزة في الإنسان ثم نعرف أهمية البحث عن الدين والدوافع لذلك .

المحتوى العلمى

دوافع البحث عن الدين

إدراك الإنسان

١- ادراكات نابعة من ا لخارج: أي وليدة العوامل الخارجة عن وجود الإنسان بحيث لولاها لما وقف الإنسان عليها بتاتاً، مثل ما وقف على قوانين الكيمياء و الفيزياء والرياضيات.

٢- ادراكات نابعة من داخل الإنسان وفطرته من دون أن يتدخل في الإيحاء عامل خارجي.

مثال: معرفته الإنسان بنفسه و إحساسه با لجوع و العطش و...... والاشتياق إلى المال والمنصب في فترات من حياته. ومن أهم هذه الغرائز:

الأول: غريزة حب الاستطلاع: من الخصائص النفسية للإنسان هو الدافع الفطري و الغريزي لمعرفة الحقائق والاطلاع على الواقعيات التي تظهر لكل إنسان منذ بداية طفولته حتى نهاية عمره وحياته، ولولا حب الاستطلاع لما تقدم الإنسان منذ أن وجد على هذا الكوكب ولو شبراً في العلوم و استكشاف الحقايق.

إذن هذا الأمر يدفع الإنسان إلى التفكر والتأمل في قضايا ومسائل طرحت باسم الدين ومحاوله البحث عن الدين الحق مثل:

١- هل هناك وجود موجود محسوس غير مادي (الغيب)؟ وهل هناك علاقة بين عالم الغيب والمادي؟

٢- هل ينحصر ويتحدد وجود الإنسان بهذا البدن المادي ؟ وهل تتحدد حياته بهذه الحياة أم هناك حياة أخرى؟

٣- هل هناك علاقة وارتباط بين الحياة الدنيوية والحياة الأخروية؟

٤- ما هو السبيل لمرفة النظام الصحيح للحياة ؟

الثاني : حب الذات : البحث عن المنفعة ودفع الضرر (وحب الخير والتروع إلى البر والمعروف وحب الجمال) إن الذي يشد رغبة الإنسان في معرفة الحقائق هو إرضاء سائر الحاجات التي يتعلق كل منها بدافع أو أكثر من دوافع الفطرة، وإشباعها لا يتحقق إلا بالحصول على معلومات و مدركات معينة .

مثال ومقايسة :

١- توفير النعم والمصالح المادية والرفاهية رهين بالجهود العلمية .

٢- تقدم العلوم التجريبية يساعد الإنسان كثيرا على إرضاء حاجاته .

تطبيق ذلك : فإن أمكن للدين أن يساعد الإنسان على إشباع حاجاته وتوفير المنافع و المصالح والرفاهية التي ينشدها , والأمن في المضار والأخطار التي تهدده , فسيكون الدين من المجالات التي ينشدها الإنسان فتكون غريزة البحث عن المنفعة والأمن من الضرر دافعا للبحث عن الدين .

إذن إذا وجدت المنافع والأمن من الضرر والخطر فسوف يكون للإنسان دافع في البحث عن الدين .

الثالث: الشعور الديني : إن التدين و عبادة الله تعالى ظاهره ثابتة بشكل واضح في كل الأجيال البشرية وعلى امتداد التاريخ ,وهذا الثبات والشمول دليل على فطريتها والدليل على ذالك

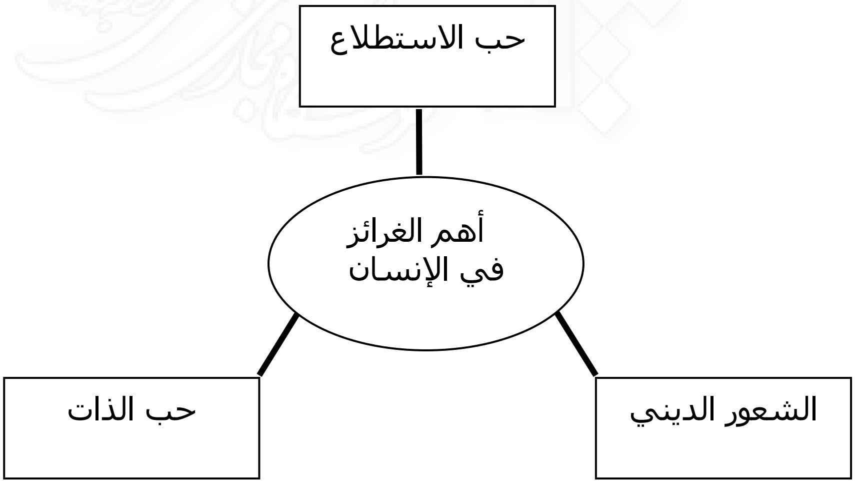
١- استناداً لشواهد التاريخ (النقلي الناطق) تاريخ الكتاب.

٢- علم الآثار والمخلفات القديمة (التاريخ المادي الصامت) تاريخ التراب.

و هذا الشعور الديني الذي يدعو الإنسان إلى الاعتقاد بان وراء هذا العالم عالما أخر يستمد هذا العالم وجوده منه وإنّ الإنسان بكل خصوصياته متعلق بذلك العالم ويستمد منه ، أي يستمد حياته ووجوده وفاعليته من عالم ما وراء الطبيعة .وهذا ما أكدوه علماء النفس في العصور الاخيره وأيدوه بالاختبارات المتنوعة.

قال تعالى: } فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ { روم :٣٠

وهى تدل على أن الدين – بمعنى الاعتقاد بخالق العالم والإنسان وبان مصيرالإنسان بيده– شئ خلق الإنسان وفطره عليه , كما خلقه وفطره على كثير من الميول والغرائز .



وهنا يطرح هذا الإشكال : لو كان الأمر كذلك (بان الإنسان متدين بالفطرة لكان كل إنسان متدين) والتالي باطل ،فالمقدم مثله . إذن هذا الدافع الفطري (الشعور الديني) غير صحيح .

وفي الجواب نقول : نحن لا نعنى بشمولية الدافع الفطري, يعني وجوده حيا يقضاً دائمـــا في جميـــع الأفراد بحيث يدفع الإنسان شعوريا لأهدافه المنشودة , بل من الممكن أن يكمن ويختفي في أعمـــاق الفرد نتيجة لعوامل محيطية وتربوية غير سليمة ,أو انه ينحرف عن مساره غير الصحيح, كما في سائر الغرائز و الميول. بل بمعنى إن عند الإنسان دافع للتدين ،أي إن الله تعالى أودع في صميمنا اســتعداد التدين .

إذن اتضح:إن الدافع القوي عند الإنسان للتأمل با لمعلومات و الآراء المكتسبة هو:

١- الدافع الفطري لمعرفه الحقائق.

٢- الرغبة في الوصول إلى المنافع والمصالح والأمن من الضر والخطر.

أهميه البحث عن الدين

الاول: **دفع الضرر المحتمل وجلب المنفعة** :

إنّ العقل يدعو الإنسان العاقل ويحفزه إلى التفكر والبحث عن وجود اللّه تعالى. وذلـك لأنّ هنـاك مجموعة كبيرة من رجالات الإصلاح والأخلاق الديني فدوا أنفسهم في طريق إصلاح المجتمع وتهذيبه وتوالوا على مدى القرون والأعصار، ودعوا المجتمعات البشرية إلى الاعتقاد باللّه ســبحانه وصــفاته الكمالية، وادّعوا أنّ له تكاليف على عباده ووظائف وضعها عليهم، وأنّ الحياة لا تنقطــع بــالموت،

وإنّما ينقل الإنسان من دار إلى دار، وأنّ من قام بتكاليفه فله الجزاء الأوفى، ومن خالف واستكبر فله النكاية الكبرى.

هذا ما سمعته آذان أهل الدنيا من رجالات الوحي والإصلاح، و لم يكن هؤلاء متّهمين بالكذب والاختلاق، بل كانت علائم الصدق لائحة من خلال حياقم وأفعالهم وأذكارهم، عند ذلك يدفع العقل الإنسان المفكّر إلى البحث عن صحّة مقالتهم دفعاً للضرر المحتمل أو المظنون الّذي يورثه أمثال هؤلاء.

الثاني: لزوم شكر المنعم:

إنّ ها هنا وجهاً آخر لوجوب البحث عن وجود اللّه تعالى. وهو أنّ الإنسان في حياته غارق في النعم، وهذا ممّا لا يمكن لأحد إنكاره، ومن جانب آخر أنّ العقل يستقلّ بلزوم شكر المنعم، ولا يتحقّق الشكر إلّا بمعرفته.

وعلى هذين الأمرين يجب البحث عن المنعم الّذي غمر الإنسان بالنعم وأفاضها عليه، فالتعرّف عليه من خلال البحث إجابة لهتاف العقل ودعوته إلى شكر المنعم المتوقّف على معرفته .

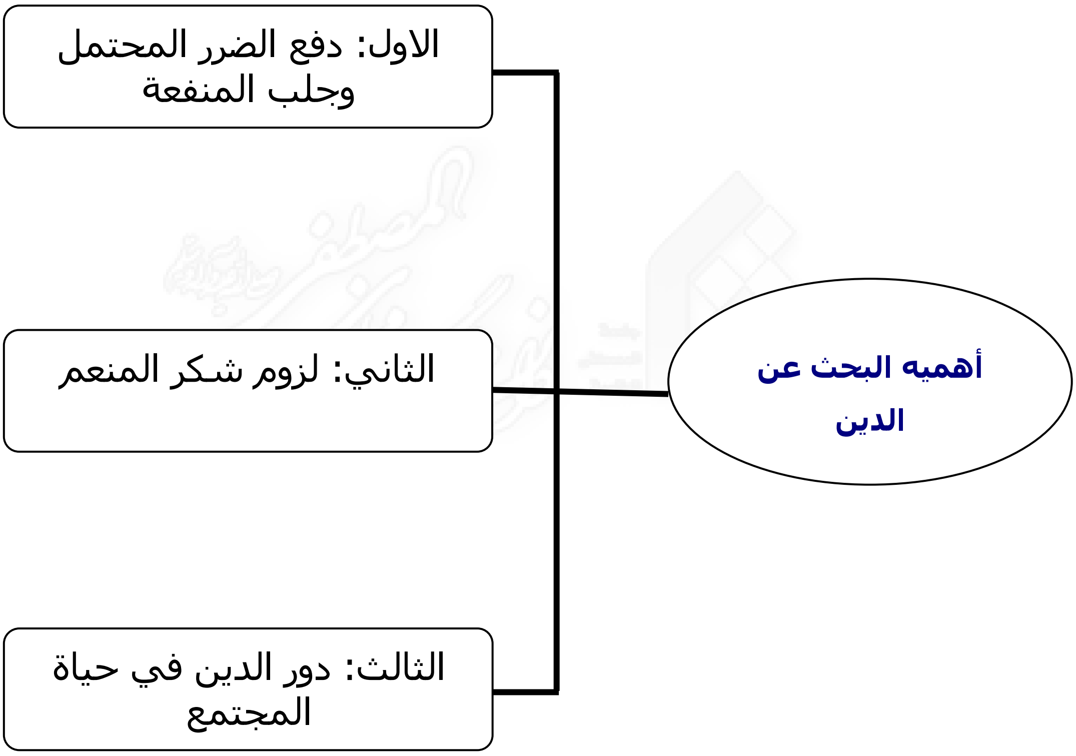
الثالث: دور الدين في حياة المجتمع :

قلنا إن الدين ثورة فكرية تقود الإنسان إلى الكمال والترقّي في جميع المجالات المهمّة الّتي لها صلة وثيقة بحياة الإنسان؛ أهمّها:

١- تقويم الأفكار والعقائد و تهذيبها عن الأوهام والخرافات، والدين يفسر واقع الكون

أ- انه إبداع موجود عال قام بخلق المادة وتصويرها وتحديدها بقوانين وحدود

ب-يفسر الحياة الإنسانية وإنها لم تظهر على صفحة الكون عبثاً و لم يخلق الإنسان سدى، بل لتكوّنه في هذا الكوكب غاية عليا يصل إليها في ظلّ تعاليم الأنبياء والهداة المبعوثين من جانب اللّه تعالى.



وفي مقابل هذا التفسير الديني لواقع الكون والحياة الإنسانية تفسير المادّي القائل بأنّ المادّة الأولى قديمة بالذات وهي الّتي قامت فأعطت لنفسها نظماً، وانّه لا غاية لها ولا للإنسان القاطن فيها وراء هذه الحياة المادّية، وهذا التفسير يقود الإنسان إلى الجهل والخرافة، إذ كيف يمكن للمادّة أن تمنح نفسها نظماً؟! وهل يمكن أن تتّحد العلّة والمعلول، والفاعل والمفعول، والجاعل والمجعول؟

ومن هنا يتبيّن أنّ التكامل الفكري إنّما يتحقّق في ظلّ الدين، لأنّه يكشف آفاقاً وسيعة أمام عقله وتفكّره.

٢- تنميه الأصول الأخلاقية

إنّ العقائد الدينية تُعدّ رصيداً للأصول الأخلاقية، إذ التقيّد بالقيم ورعايتها لا ينفكّ عن مصائب وآلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلا بعامل روحي يسهّلها ويزيل صعوبتها له، وهذا كالتضحية في سبيل الحق والعدل، ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين، فهذه بعض الأُصول الأخلاقية الّتي لا تنكر صحّتها، غير أن تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاماً وصعوبات، والاعتقاد باللّه سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عامل لتشويق الإنسان على إجرائها وتحمّل المصائب والآلام .

٣- تحسين العلاقات الاجتماعية.

أ- الدين يعتبر البشر كلهم مخلوقين لمبدأ واحد فالكل با لنسبه إليه حسب الذات والجوهر كأسنان المشط ، ولا يرى أيّ معنى للمميّزات القوميّة والتفريق الظاهري.

ب- إنّ العقيدة الدينية تساند الأُصول الاجتماعية، لأنّها تصبح عند الإنسان المتديّن تكاليف لازمة، ويكون الإنسان بنفسه مقوداً إلى العمل والإجراء، أيإجراء التكاليف والقوانين الاجتماعية في شتّى الحقول، والإجراء للتكاليف ضمان للقانون والعدالة وحقوق الآخرين. مقابل بعضهم البعض.

فهذه بعض المجالات الّتي للدين فيها دور وتأثير واضح، أفيصحّ بعد الوقوف على هذه التأثيرات المعجبة أن نهمل البحث عنه، ونجعله في زاوية النسيان؟

نعم ما ذكرنا من دور الدين وتأثيره في الجوانب الحيويّة من الإنسان إنّما هو من شؤون الدين الحقيقي الّذي يؤيّد العلم ويؤكّد الأخلاق ولا يخالفهما، وأما الأديان

غير الإلهية أو المنسوبة إلى الوحي بكذب وزور فخارجة عن موضوع بحثنا.

وهنا يطرح هذا السؤال: لماذا لا نبحث عن الدين ؟

وفي الجواب نقول:

١- يتجنب البعض البحث عن الدين، للكسل وحب الارتخاء وطلبا للراحة .

٢- لان الإيمان بالدين يفرض عليهم الكثير من الضوابط والحدود ويمنعهم من بعض الممارسات الـتي ترغب بها نفوسهم .ولكن هؤلاء عليهم أن يتقبلون الآثار السيئة لهذا الكسل والخمول والغرور و التهرب وما يعقبها بعد ذلك من العذاب الأبدي والشقاء الدائم.

وهنا تطرح شبهة وهي:ربما يتشبث البعض للتهرب من التفكير والبحث عن الدين بأنه يستحسن بذل الجهد والبحث عن قضيه ومحاولة علاجها فيما لو كان الإنسان يأمل في علاجها خيراً ويحتمل التوصل من خلال جهوده إلى الحل . ولكن هذا غير موجود في المسائل الدينية، ومن هنا فالأفضل أن نبذل جهودنا وطاقاتنا في الأعمال التي نحتمل ونأمل في التوصل إلى نتائجها.

الجواب :

١- نقضاً: كثير من المسائل العلمية كذلك لا يمكن معالجتها وإيجاد الحل لها بسرعة ، بل طالت لسنين ، ونحن نعلم بأن معالجة الكثير من المسائل والقضايا العلمية إنّما أمكن التوصل إليها نتيجة عشرات السنين من الجهود المضنية التي بذلها العلماء في هذا المجال.

٢- حلا : نأخذ حساب الاحتمال والمحتمل فنقول : إن قيمة الاحتمال لا تخضع لعامل واحد «درجة الاحتمال» فقط، بل لابد أن نلاحظ درجة المحتمل .

الخلاصة:

١- إدراكات الإنسان إما نابعة من الخارج ،أو نابعة من داخل الإنسان.

٢- من أهم الغرائز في الإنسان هي غريزة حب الاستطلاع ، وحب الذات، والشعور الديني.

٣- البحث عن الدين له أهمية كبيرة في حياة الإنسان، مثل دفع الضرر المحتمل، ولـــزوم شـــكر المنعم، وكذلك دور الدين في حياة المجتمع، مثل تقويم الأفكار والعقائد وتهذيبـــها، وتنميـــة الأصول الأخلاقية، وتحسين العلاقات الاجتماعية.

٤- إن السبب في عدم البحث عن الدين من البعض هو إما للكسل وحب الارتخاء والراحة ،أو للهروب من الضوابط والحدود الدينية.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الرابع

المقدمة:

السؤال المطروح هو : ما هو الشرط المقوم للحياة الإنسانية؟ثم كيف نستدل على ذلك ؟وهل توجد مقدمات لهذا الشرط ؟يعنى ما هو الشئ الذي به يصير الإنسان إنساناً بالفعل (بالحقيقة) لان الإنسان لا يولد وهو إنسان بالفعل (إنسان كامل) بل يولد حيوان ولديه استعداد وقابلية لكي يكون أنسانا، أي يصير إنساناً كاملاً بالفعل ،فلو لم يبحث الإنسان عن الدين و لم يفكر به هل يصل إلى الكمال الإنساني؟.

المحتوى العلمى

الشرط المقوم للحياة الإنسانية

إذا كان التوصيل إلى المنفعة والأمن من الضرر رغبه فطرية في الإنسان فيكون البحث عن الدين ضروري ، فالدين هو الذي يدعى بأنه يعرض السبيل الصحيح إلى المنفعة اللانهائية(الأبدية) والأمن من الضرر اللانهائي (الأبدي)

فالوصول إلى الكمال الإنساني مطلوب فطريا ، فالتعرف على أصول الرؤية الكونية (الذي هو شرط لازم لتكامل الروح) أمر ضروري ، ففي هذه المرحلة نحاول إثبات أن الإنسان يسعى إلى الكمال ،وهذا لا يتم إلا عن طريق أيديولوجيه (شريعة أو فروع الدين) أي تكاليف ووظائف عملية صحيحة وهذه متوقفة على رؤية كونية صحيحة .

وعليه فكل إنسان لو لم يبحث عن الدين و لم يفكر به و لم يؤمن برؤية كونية, (عقائد) وأيديولوجية (شريعة) صحيحتين, فانه لن يصل إلى الكمال الإنساني بل لم نعده إنسانا حقيقياً.

الدليل:

١-الإنسان موجود باحث عن الكمال

٢- كمال الإنسان في إطاعة العقل، أي يحصل من خلال الأيديولوجية (تكاليف ووظائف عمليه).

٣- الأحكام العملية للعقل تكون على ضوء مدركات نظرية معينه.أي الأيديولوجية متوقفة على رؤية كونية (التوحيد، المعاد، النبوة).

مثال توضيحي

١- الإنسان موجود باحث عن الكمال(في الدنيا)

٢- الكمال يتحقق في صنع بيت جميل فيه وسائل الراحة

٣- البيت الجميل متوقف على صورة جميلة (خارطة)

إذن إنسانية الإنسان متوقفة على تحصيل الكمال,أي متوقف على الأيديولوجية وهي متوقفة على الرؤية الكونية.

والدين هو مجموع الأيديولوجية والرؤية الكونية ،أي منظومة متكاملة من أصول الدين وفروعه .

إذن لكي يحصل الإنسان على كماله المطلوب فهو بحاجه إلى الدين.

بيان المقدمات الثلاثة

المقدمة الأولى:الإنسان باحث عن الكمال والدليل هو الوجدان.

١- لو نظر الإنسان في دوافعه الداخلية , وميوله النفسية لوجد أن الدافع الأساسي للكثير من هذه الدوافع والميول هو الرغبة في الكمال، ولن تجد إنسان يرغب في النقص في وجوده ،وعليه ترى الإنسان يسعى جاهداً لإزالة كل النقائص و العيوب عن نفسه ليبلغ إلى كماله المنشود، وقبل إزالة هذه النواقص يسعى لإخفائها عن الآخرين.

٢- إذا وقع هذا الدافع الفطري والرغبة في مسارها الفطري السليم فأنه سيؤدي إلى رقيه وتكامله المادي والمعنوي ، ولكن إذا وقع في مسار منحرف نتيجة لبعض العوامل والظروف فأنه سيؤدي إلى الكثير من الصفات السيئة مثل الاستعلاء والتكبر والرياء والتهالك على السمعة وحب الظهور.

إذن الرغبة في الكمال عامل فطري قوي كامن في عمق الروح الإنسانية

المقدمة الثانية: كمال الإنسان في أطاعه العقل (أطاعه التكاليف والوظائف العملية)، فالإنسان طالب للكمال الحقيقي,والسؤال هو: ما هو الكمال؟ وكيف نحصل على الكمال؟

وفي الجواب نقول : إن كمال الإنسان بإنسانيته, ولكن المعرفة وحدها لا تكفى, بل لابد من تحصيل الكمال, وتحصيل الكمال يتم من خلال الشريعة (الأيديولوجية) أي المعرفة شيء وتحصيل الكمال شئ آخر.

مثال ذلك في بحث الأخلاق حيث نحصل على ملكه الصدق والشجاعة والكرام و......من خلال الفعل وتكراره من خلال الشريعة وهي تنشأ من الرؤية الصحيحة. توضيح ذلك: النفوس الأرضية:

١- النباتية: وهى تكون من :١-التغذية ٢-النمو ٣- توليد المثل

وتم عمليه النمو والتكامل في النباتات بصورة حتمية جبريه خاضعة لتوفر عوامل وظروف خارجية ،فلا تنمو بإرادتها ولا تثمر باختيارها،لأنها لا تملك الشعور والإرادة ، فكمالات النبات تنشأ بواسطة القوة النباتية المعينة .

٢- الحيوانية: وهي تكون من :١- الحس ٢- الإدراك(جزئي) ٣- الإرادة

فالحيوانات لها نصيب من الإرادة والاختيار في تكاملها ولكنها إرادتها منبثقة من الغرائز الحيوانية العمياء ويتحدد عملها ونشاطها في حدود الحاجات الطبيعة وعلى ضوء شعور ضيق محدد بمقدار حواس الحيوان ، أي الكمالات الحيوانية تحصل من إرادتها المنبثقة من الغرائز والادراكات الحسية

.

٣- الإنسانية: (النفس الناطقة)بالإضافة إلى ما يملكه من الخصائص النباتية والحيوانية فأنّ الإنـــسان يختص بميزتين روحيتين:

١- لا تتحدد رغباته الفطرية بحدود حاجاته الطبيعية

٢- انه يملك قوة العقل

فيمكن للإنسان من خلال هاتين المميزتين إن يوسع في معلوماته إلى ما لانهاية وأن تتجاوز إرادته حدود الطبيعة الضيقة وتتجه باتجاه اللانهاية .

إذن كمالات الإنسان تتمثل بكمالاته الروحية ويتوصل إليها من خلال إرادته الـــشعورية علـــى ضوء توجيهات العقل وإرشاداته، والعقل يتعرف على مختلف الاتجاهات والمـــستويات المطلوبـــة ،وحين التصادم والتزاحم فان العقل يختار الأفضل منها.

إذن فالفعل يكون على نحويين:

١- فعل إنساني ،وهو يتحقق بالإرادة المنبثقة من الميول والرغبات التي يختص بها الإنسان وعلـــى ضوء هداية العقل وتوجيهه.

٢- فعل حيواني ،وهو يتحقق ويصدر من دافع حيواني، أي أرادة منبثقة مـــن غرائـــز حيوانيـــة عمياء، حدودها حدود الطبيعة والحسية المادية

إذن فكمال الإنسان في إطاعة العقل(الشريعة)

المقدمة الثالثة : الأحكام العملية للعقل تحتاج إلى الأسس النظرية.

الفعل الاختياري وسيلة يتوصل من خلالها إلى النتيجة المطلوبة وقيمه الفعل الاختياري خاضعة لدرجه مطلوبية الهدف الذي ينشده ، ولمدى تأثير الفعل في تكامل الروحٍ ، أما لو أدي الفعلٍ الاختياري إلى فقدان كمال روحي فستكون له قيمه سلبيه معكوسة.

إذن فالعقل يمكنه الحكم على الأفعال الاختيارية وتقويمها إذا كان العقل مطلعا على الكلمالات الإنسانية ومستوياتها ،وكان عالما ما هو الإنسان ؟وما هي الأبعاد التي تمتد إليها حياته؟ وما هي المرحلة الكمالية التي يمكن للإنسان بلوغها ؟أي يلزم على العقل إن يعلم با بعاد وجود الإنسان والهدف من خلقه .

إذن فالتوصل إلى الأيديولوجية الحاكمة على الأفعال الاختيارية للإنسان لا تتم إلّا برؤية كونية صحيحة, وعلاج مسائلها ومواضعها ، وإذا لم يعالج هذه المسائل ،فلا يمكنه الحكم اليقيني الجازم بقيم الأفعال،كما أنه لو لم يعرف الهدف ،فلا يمكنه أن يحدد المسار الذي يؤدي إلى الهدف.

ملخص: إذن لابد للإنسان من الاطلاع على كمالاته– وهو باحث عن الكمال–

وهذه المدركات النظرية التي تشكل المسائل الأساسية للرؤية الكونية، تمثل في واقعها الأساس للنظام ألقيمي(الخلقي) والأحكام العملية للعقل.

إذن فمن الضروري البحث والسعي لمعرفة الدين الحق الذي يشتمل على الرؤية الكونية والأيديولوجية الصحيحة وأولئك الذين لم يحاولوا البحث عن الدين الحق ، أو أولئك الذين عرفوه ولكن كفروا به و انحرفوا عنه عنادا وخضعوا تماما لنزواتهم ورغباتهم الحيوانية واللذات المادية العابرة يعتبرهم القرآن

الكريم حيوانات في واقعهم . (يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام) (محمد (ص):١٢)، وسوف يكون جزاؤهم رهيبا عسيرا . (ذرهم يأكلوا ويتمتعوا ويلههم الأمل فسوف يعلمون) (الحجر:٣)

الخلاصة :

١- إن في الإنسان نزوع فطري إلى كماله الإنساني .

٢-- وكماله يتحقق بإطاعة العقل

٣- يستهدف من خلال ممارسته لبعض الأفعال التوصيل إلى كماله الحقيقي

٤-لابد إن يعرف الإنسان على كماله النهائي لأجل الوصول إليه .

٥- معرفه الكمال النهائي تتم فيما لو تعرف على حقيقة وجوده ،و بدايته ومصيره.

٦- إذا لم يتوصل إلى هذه المدركات والمعارف النظرية (أصول الرؤية الكونية) فلا يمكنه أن يتقبل نظاما عمليا صحيحا (الأيديولوجية) حتى يتمكن من الوصول إلى المسار المؤدي إلى كماله الإنساني .

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الخامس

المقدمة:

حين يحاول الإنسان التعرف على أصول الدين الحق فان أول سؤال يواجهه : كيف يتوصل لمدركات أساسية صحيحة ؟ ما هي طرق المعرفة ؟ وما هي طريق المعرفة التي عليه سلوكها للتوصل لتلك المدركات ؟ والدراسة التفصيلية لهذه المواضيع يتكفل بها قسم المعرفة من الفلسفة .

ثم هل يمكن معرفة الله تعالى ؟ وإذا كان ممكنا فما هي الطرق لمعرفة الله تعالى؟ وهل توجد رؤية كونية لذلك؟ وما هي الطرق التي نسلكها لعلاج المسائل الأساسية للرؤية الكونية ؟ وكيف نتوصل لمدركات أساسية صحيحة ؟

المحتوى العلمى

طرق العلاج لمسائل الرؤية الكونية الأساسية

الرؤية الكونية

لابد من وجود رؤية كونية صحيحة ، والوسيلة المفيدة للوصول إليها هي نظرية المعرفة ، ومن هنا تكمن أهمية نظرية المعرفة في أنها الوسيلة الأساسية والمهمة في الوصول إلى رؤية كونيـــة صـــحيحة ، وعليه فلابد من البحث في نظرية المعرفة، إذن فما هي نظرية المعرفة؟

أنواع المعرفة :

الأولى :المعرفة التجريبية والعلمية.

تعتبر التجربة إحدى أدوات المعرفة الرئيسية ، وهي إحدى اليقينيان التي تشكل أساس البراهين العقلية ، وهي القضايا العقلية التي يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة منا في حواسنا فيحصل ما يوجب أن يرسخ في النفس حكم لاشك فيه، ويتوصل إليها بالاستعانة بالحواس .

مثال : قولنا الحديد يتمدد بالحرارة ،أو الماء المطلق يغلي بدرجة١٠٠ْ درجة

إذن التجربة هي إحدى الأدوات التي تفيد اليقين بنتيجة كلية ،فهي بحكم كلي شامل لجميع الأفـــراد الماضية والحاضرة والمستقبلة.

وقد احتلت التجربة العلمية في الغرب مكانة سامية وشكلت حجر الأساس لكثير من الاختراعات والاكتشافات ، وليس الغرب مبتكرا في إعمالها، بل سبقه إليها الأغارقة والمسلمون ، ويستفاد من المعرفة التجريبية في العلوم التجريبية ،مثال الكيمياء والفيزياء وعلم الأحياء.

الثانية:المعرفة العقلية

وتتألف من مفاهيم انتزاعية (المعلومات الثانية) والعقل له الدور الأساسي والرئيسي في التوصل إليها،لانّ العقل هو القوة المدركة للكليات، نعم يستفاد من بعض المعطيات الحسية والتجربة كمنشأ لانتزاع المفاهيم أو تشكيل بعض مقدمات القياس (كما سيأتي في برهان النظم)

وميادين هذه المعرفة ، المنطق والعلوم الفلسفية والرياضيات ،وهي قائمة على الدليل والبرهان العقلي.

الثالثة :المعرفة التعبدية :

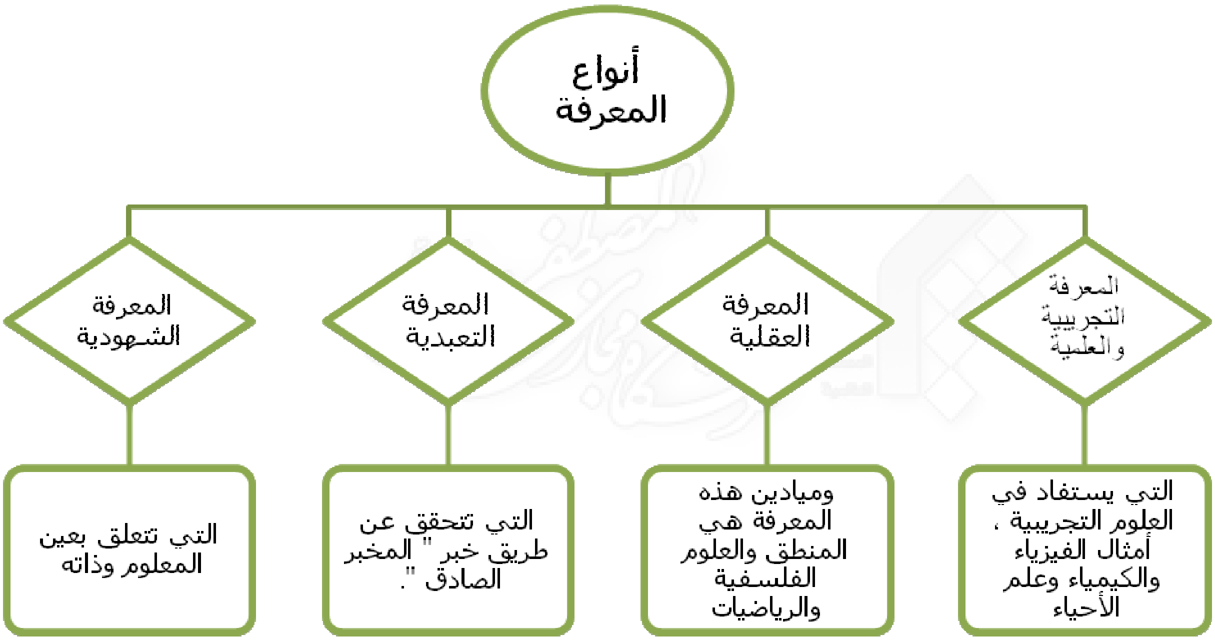
وهذه المعرفة التعبدية لها دور ثانوي لأنّها مستنده في تحققها إلى معرفة مسبقة عليها وهي المعرفة بالمصدر المعتمد عليه وعن طريق خبر (المخبر الصادق). ومن هذه المعرفة ،المعارف والمعلومات التي يتلقاها أتباع الأديان من أحاديث قادهم وزعمائهم الدينيين ، ولعل كان إيمانهم بها أشد رسوخا من المعتقدات الناشئة من الحس والتجربة .

الرابعة:المعرفة العرفانية (الكشف والشهود):

وهي المعرفة التي تتعلق بعين المعلوم وذاته دون وسائط الصورة والمفهوم الذهني للمعلوم (لان سائر العلوم الأخرى يتوصل إليها بواسطة الصورة الذهنية) .

ثم إن صاحب هذه الطريقة يعتمد على نفسه فيزكيها ويهذبها من خلال رياضات وطقوس وتـصفية خاصة ، حيث يقول : إن القلب هو مركز المعرفة والعلم، والمعارف تشرق على القلـب إذا كـان القلب صافيا نظيفا كالمرآة .

وهذه المعرفة معرفة شهودية حضورية حيث تتعلق بعين المعلوم (لا بصورته ومفهومه)،وعليه فهي غير قابلة للخطأ، لعدم وجود واسطة بين العالم والمعلوم، هذا إذا كانت على الطريقة الصحيحة.



انواع الرؤية الكونية

وعلى ما تقدم من أنواع المعرفة يمكن تقسيم الرؤية الكونية كذلك:

الأولى : الرؤية الكونية العلمية :

وهي بان يتوصل الإنسان عن طريق معطيات العلوم التجريبية إلى رؤية كونية كلية حول الوجـــود ، وان المعرفة (معرفة الحقائق)منحصرة بالمشاهدة والتجربة الحسية.

نقد وتقويم:

١- إن مجال التجربة مجال ضيق ومحدود ،لانّ هذه المعرفة تتحدد في نطاق الطبيعة والظواهر الماديـــة ،بينما كلامنا حول الرؤية الكونية التي هي ابعد من الطبيعة ،أيّ إلى ما وراء الطبيعة.وعليه لا يمكننـــا معرفة أصول الرؤية الكونية ومعالجة مسائلها اعتمادا على معطيات العلوم التجريبية ،لانّ أمثال هـــذه المسائل خارجة عن ميدان العلوم التجريبية واختصاصها.

٢- إن التجربة الحسية عاجزة عن إيجاد تفسيرات واضحة لكثير من الظواهر.

ومثال ذلك الأمراض الروحية لا تعالج بعملية جراحية لعدم المسانخة بين المرض والعمـــل الجراحـــي ، وعليه فلا يمكن أن نثبت أو ننفي وجود الله تعالى من خلال التجارب والمختبرات،لانّ التجربة لا تمتد إلى ما وراء الطبيعة لكي تثبت أو تنفي ذلك .

وعليه فالرؤية الكونية العلمية التجريبية ليست إلاّ سرابا خادعا ولا يمكن الاعتماد عليهـــا ،ويمكـــن تسميتها (معرفة العالم المادي) ،وعليه فهذه لا تقدم حلولا صائبة للرؤية الكونية.

الثانية:الرؤية الكونية التعبدية الدينية.

وهي التي يتوصل إليها من طريق الاعتقاد بقادة الأديان والإيمان بأحاديثهم

نقد وتقويم:

١- قلنا إن المعرفة التعبدية دورها ثانوي ،متفرع عن الإثبات المسبق لاعتبار المصادر الـتي تـصدر منها،بمعنى إنها مستندة في تحققها إلى معرفة مسبقة عليها،أي لابد أن نثبت أولاً نبوة النبي (ص) لتكون رسالته وأحاديثه معتبرة،وقبل ذلك يجب إثبات وجود المرسِل (الله تعالى) ،ومن الواضح أنه لا يمكـن أن نثبت من حديث الرسول (ص) وجود المرسِل(الله تعالى) ونبوة الرسول (ص) ذاته.

مثلا لا يمكن لنا أن نقول: بما أنّ القرآن الكريم يصرح بأنّ الله تعالى موجود إذن فيثبت وجـوده،نعم بعد أن نثبت وجود الله تعالى أولاً ثم نثبت نبوت نبي الإسلام ونتعرف عليه، وأنّ القرآن الكريم على حق ثانياً، وبعد ذلك كله يمكن لنا أن نتقبل سائر المعتقدات الفرعية والتكاليف والتعـاليم العمليـة استناداً على المخبر الصادق والمصدر المعتبر وأما المسائل الأساسية ، فلابدّ من إثباتها مسبقا من طريـق آخر.

إذن فالطريق التعبدي ليس فاعلاً في علاج المسائل الأساسية للرؤية الكونية.

الثالثة :الرؤية الكونية العرفانية:

وهي التي تحصل عن طريق الكشف والشهود والإشراق.

نقد وتقويم :

١- إن الرؤية الكونية معرفة تتألف من مفاهيم ذهنية ولكن في عالم الشهود ليس هنـاك أي مجـال للمفاهيم الذهنية .

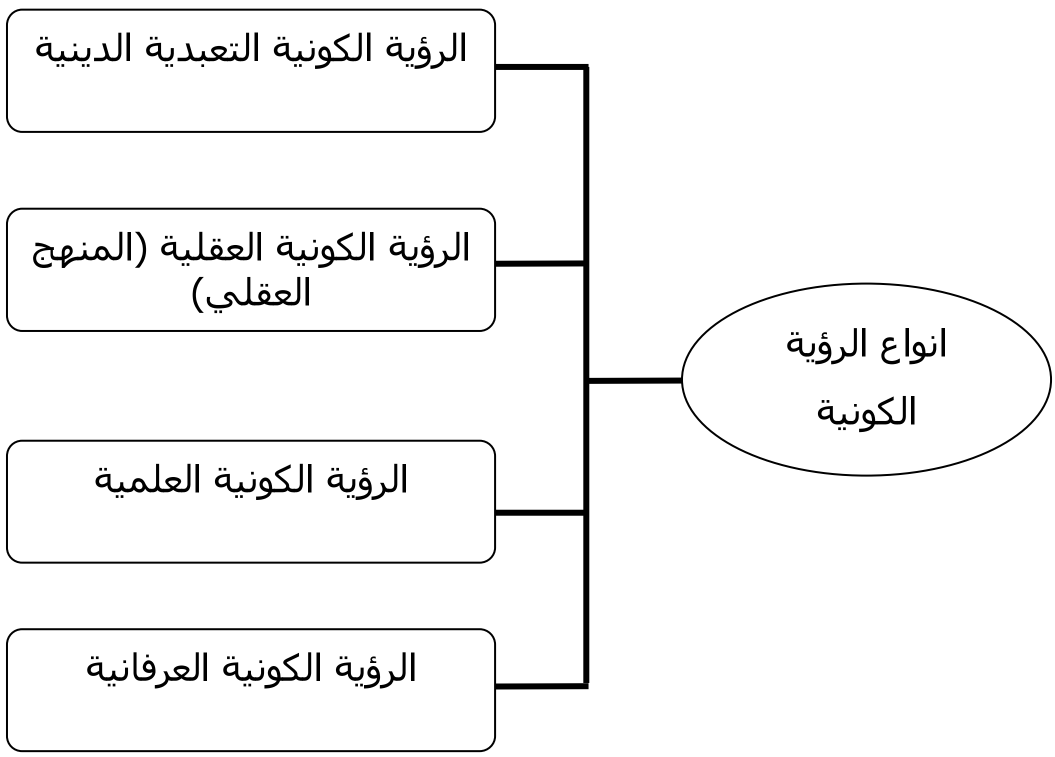
٢- إن تفسير المشاهدات والمكاشفات وعرضها من خلال الألفاظ والمفاهيم يحتاج إلى قدرة ذهنية معينة وأولئك الذين لا يملكون هذه القدرة الذهنية يستخدمون ألفاظا وتعابير ومفاهيم متشابهة تكاد تكون عاملاً خطيرا في الانحراف والضياع والضلال .

٣- في الكثير من الحالات، ربما يشتبه الشهود الحقيقي بالتصورات الخيالية لها ، وتفسير الذهن لهذا الشهود وربما يعرض هذا الخلط والاشتباه حتى على المشاهد نفسه .

٤- التوصل للحقائق التي يعتبر تفسيرها الذهني بـ (الرؤية الكونية) إلى السير والسلوك ألعرفاني الذي يتوقف في تكونه على الأسس النظرية والمسائل الأساسية للرؤية الكونية .

الربعة: الرؤية الكونية العقلية (المنهج العقلي):

إن الطريق الوحيد لكل باحث عن معالجة المسائل الأساسية للرؤية الكونية وحلها هو طريق العقل والمنهج العقلي ومن هنا فالرؤية الكونية الواقعية هي الرؤية الكونية الفلسفية .



توضيح ذلك:

لابد أن يعلم أننا حينما حصرنا علاج المسائل المذكورة بطريق العقل ،وحصرنا الرؤية الكونية بالرؤية الفلسفية:

١- لا نعني بذلك إن التوصل إلى هذه الرؤية متوقف على معالجة المسائل والمواضع الفلسفية كلــها ، بل يكفي معالجة بعضها.

٢-لا نهدف من ذلك عدم محاولة الاستفادة من سائر المدركات والمعلومات الأخــرى لحــل تلــك المسائل، بل إنّه يمكن الاستفادة في الكثير من الاستدلالات العقلية من مقدمات يتوصل إليها من طريق العلم الحضوري، أو من طريق الحس والتجربة ،كما يمكن الاستفادة من المعلومات التعبدية لعــلاج المسائل الثانوية والمعتقدات الفرعية التي يستدل على إثباتها بالكتاب والسنة.

٣- بعد التوفر على الرؤية الكونية, ولأيديولوجية الــصحيحة, يمكــن التوصــل إلى المكاشــفات والمشاهدات , من خلال السعي والرقي في مراحل السير والسلوك ليتوصل- وبدون توسط المفــاهيم الذهنية — إلى الكثير من الحقائق التي أثبتتها الاستدلالات العقلية.

الخلاصة:

اولا: أنواع المعرفة ،أربعة أقسام :

١ – المعرفة التجريبية والعلمية : التي يستفاد في العلوم التجريبية ، أمثال الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء .

٢ – المعرفة العقلية : وميادين هذه المعرفة هي المنطق والعلوم الفلسفية والرياضيات .

٣– المعرفة التعبدية : التي تتحقق عن طريق خبر " المخبر الصادق ".

٤– المعرفة الشهودية : التي تتعلق بعين المعلوم وذاته

ثانيا: أنواع الرؤية الكونية:

١ – الرؤية الكونية العلمية : بأن يتوصل الانسان من طريق معطيات العلوم التجريبية إلى رؤية كلية حول الوجود .

نقد: الرؤية الكونية خارجة عن ميدان العلوم التجريبية واختصاصها

٢ – الرؤية الكونية الدينية : التي يتوصل إليها من طريق الاعتقاد بقيادة الأديان والإيمان بأحاديثهم .

نقد: المعارف والمدركات التي يتوصل إليها من الطريق التعبدي دورها ثانوي

٣ – الرؤية الكونية العرفانية : التي تحصل من طريق الكشف و الشهود والإشراق .

– نقد: الرؤية الكونية معرفة تتألف من مفاهيم ذهنية ،ولكن في عالم الشهود ليس هناك أي مجال للمفاهيم الذهنية

٤- الرؤية الكونية الفلسفية : وتحصل من خلال الاستدلالات والبحوث العقلية ، وهو الطريق الوحيد لكل باحث عن معالجة المسائل الأساسية للرؤية الكونية وحلها هو طريق العقل والمنهج العقلي

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس السادس

المقدمة:

إن أساس الدين هو الإيمان بوجود إله خالق للكون ،وإن الفارق الرئيسي بين الرؤية الكونية الإلهية والرؤية الكونية المادية هو في وجود هذا الإيمان وعدمه.

والسؤال المطروح هنا هو : هل الله تعالى موجود أم لا ؟ وفي الجواب لابد من استخدام العقل للتوصل إلى النتيجة والإجابة الحاسمة اليقينية، فإذا ثبت وجود اله خالق للكون يبحث بعد ذلك في سائر الصفا

المحتوى العلمي

معرفة الله تعالى

أنواع المعرفة :

الأولى : المعرفة الحضورية

والمعرفة الحضورية تعني : أن يتعرف الإنسان على الله من طريق نوع من الشهود الباطني والقلبي من دون توسط المفاهيم الذهنية . ويمكن للإنسان أن لا يحتاج مع هذا الشهود الشعوري إلى الاستدلال والبرهان العقلي ولكن مثل هذا العلم الحضوري والشهودي غير ممكن للفرد العادي بل يمكن للفرد الذي يقوم بهمة تربية نفسه وبنائها واجتياز مراحل السير والسلوك العرفانية. وهذه المعرفة الحضورية على نوعين :

١- بسيطة لاشعورية، أي اعلم ولا اعلم إني لا اعلم ،وهؤلاء الأفراد لا تكفيهم هكذا معرفة في التوصل إلى رؤية كونية شعورية وواعية.

٢- مركبة شعورية ، أي اعلم واعلم إني اعلم ،وهؤلاء تكفيهم هكذا معرفة في التوصل إلى رؤية كونية صحيحة وواعية

الثانية: المعرفة الحصولية

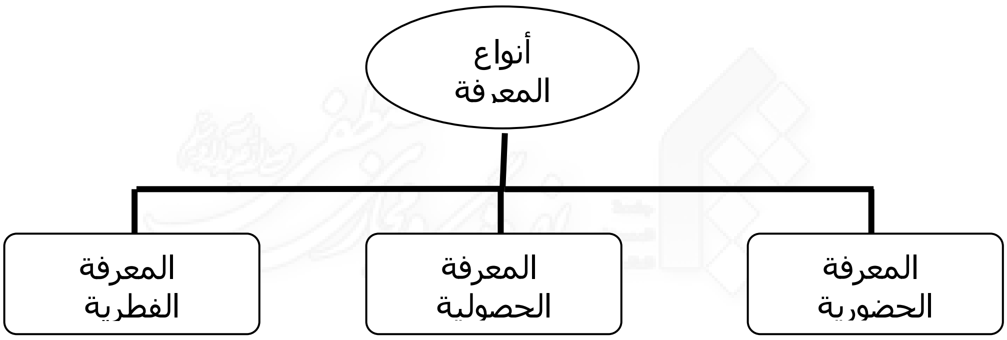
المعرفة الحصولية تعني : أن يتوصل الإنسان من خلال بعض المفاهيم الكلية (كالخلق الغني العالم القادر)إلى معرفة ذهنية عن الله تعالى،ليؤمن بوجود مثل هذا الموجود المتعالي في حدود هذه المعلومات ،ثم يضيف إليها معلومات حصولية أخرى،ومن ذلك يتوصل إلى نظام عقائدي متناسق (رؤية كونية)

وما يحصل بالمباشرة من البحوث العقلية هو العلم الحصولي وحين يتوفر ذهن الإنسان على هذه المعرفة الحصولية، يمكنه أن يتوصل من خلالها إلى المعرفة الحضورية الشعورية الواعية .

الثالثة: المعرفة الفطرية

نجد في أحاديث أئمة الدين وفي كلمات العرفاء والحكماء مثل (معرفة الله تعالى فطرية) أو(الإنسان بالفطرة يعرف الله تعالى) فما معنى الفطرة؟

الفطرة لغة من فطر: خلق ، اوجد ، اظهر ، شق.



إذن الفطرة معناها نوعية الخلقة .

والأمور الفطرية هي المنسوبة للفطرة ،والتي تقتضيها خلقة الموجود.

مميزات الأمور الفطرية:

١ – إن الأمور الفطرية لكل نوع مشتركة في أفراد ذلك النوع كلها ،وان اختلفت ضعفا وشدّة.

٢ – الأمور الفطرية ثابتة دائما ولا تتغير على مدى التأريخ.

قال تعالى: « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لا يَعْلَمُونَ » (الروم :٣٠)

٣ – الأمور الفطرية لا تحتاج في وجودها إلى التعليم والتعلم في وجودها،نعم تحتاج ذلك في تقويتها وتنميتها أو في توجيهها وهدايتها .

جهازان في الإنسان :

الأول: جهاز العقل وقوة التفكير وهو الحس والإدراك كالحواس الخمسة في قوة الحس والإدراك،فالعقل هو الجهاز المفكر والمبتكر للعلوم والفلسفات البشرية.

الثاني: جهاز الرغبات والميول والمشاعر والأحاسيس المرتبطة بالقلب.وهذه على نحوين :

١– الرغبات والميول الحيوانية مثل الرغبة إلى النوم والطعام و...

٢– الرغبات السامية الكامنة في وجود الإنسان ،وبحثنا يدور حول هذا النوع من الرغبات،كميل الإنسان بطبعه للأمور الأخلاقية كرغبته في الإحسان والخدمة لنوع البشر وصنع الجميل ،وميله في التحقيق والبحث وحب الاطلاع،فالإنسان يملك حس التطلع والتحقيق والتطلع تجاه كل أمر مجهول ولسان حاله(ينبغي أن اعلم ، ينبغي أن افهم وأدرك)،وكل ذلك كامن في وجوده،فهو يحب إزالة حجاب المجهولات وهذا هو الميل الباطني في وجود الإنسان.

للأمور الفطرية في الإنسان مجموعتان :

أ – المدركات الفطرية كمعرفة الله الفطرية

ب– الميول والرغبات الفطرية كعبادة الله الفطرية .

إن من يقول بان معرفة الله أمر فطري يعترف بان في وجود الإنسان رغبة من النوع السامي والرفيع وهي الرغبة في العبادة، ومن هنا يسمى نوع من معرفة الله ، الذي لا يحتاج معه إلى التعلم (معرفة الله

الفطرية) . ويسمى نوع من الميل إلى الله وإلى عبادته في كل إنسان (عبادة الله الفطرية أو التدين الفطري) . لا يكون الدافع الفطري لعبادة الله من الدوافع الشعورية كذلك الدافع الفطري لمعرفته أيضا معرفة غير شعورية ومن هنا لا تغني الأفراد العاديين عن البحث العقلي حول معرفة الله .

والحاصل أن معرفة الله الفطرية تعني أن الإنسان في عمق روحه توجد إمكانيات وبذور المعرفة الشعورية بالله تصلح للنمو والاشتداد .

الأقوال في حقيقة الفطرة

النظرية الأولى: إنّ الإنسان يولد وهو يعرف كل شئ(أفلاطون) أي إن روح الإنسان قبل أن تحل في بدنه كانت عالمة (في عالم المثال) وعندما حلت في الجسد يظهر حجاب بينها وبين معلوماتها ، كالذي يعرف أمور ثم ينساها بصورة مؤقتة ولكن يتذكرها فيما بعد. إذن الإنسان يولد وهو يعرف كل شئ والتعلم والتعليم بمثابة التذكر والتذكير، والمعلم هو المذكر.

النظرية الثانية:الإنسان يعرف بالفطرة أشياء قليلة(كانت)أي إن أصول التفكير الإنساني المشترك في جميع الأفراد فطرية(قبلية) أما فروع التفكير وتفرعاته فإنها مكتسبة (بعدية) والمقصود من أصول التفكير لا المعنى الأفلاطوني، بل المقصود هو إن الإنسان في هذه الدنيا ينتبه إلى تلك الأصول ،ولكنه للتعلم يحتاج إلى معلم والى تنظيم الصغرى والكبرى، ووضع القياس، واجراء التجارب وغير ذلك .

النظرية الثالثة: إن كل معلوماتنا مكتسبة(الشهيد المطهري)

لقوله تعالى :« وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل :٧٨)

أي إنكم عندما ولتم لم تعرفون شيئا ، بمعنى إن ألواح ضمائركم كانت نقية لا نقش عليها والله تعالى أعطاكم الآذان والعيون والقلوب لكي تكتبوا بأقلامها أشياء على ألواح ضمائركم .

يقول فلاسفة الإسلام :

إن أصول التفكير البشري ليست تعليمية ولا استدلالية ولا من خصائص الذهن البشري ، بل إن الإنسان عند ولادته لا يملك شيئا حتى تلك الأصول والمبادئ التي تظهر بعدئذ لا تحتاج إلى التجربة أو الاستدلال أو المعلم ، فما أن يفكر الإنسان في طرفي قضية –موضوع ومحمول– حتى يصل إلى الحكم بين الموضوع والمحمول.

مثلا: لو قلنا إن الكل اكبر من جزئه، لقال أفلاطون: إن الإنسان يعرف هذا منذ الأزل ككل الأشياء، ولقال كانت: إن مقولة الكل اكبر من جزئه سلسلة من العناصر الذهنية الفطرية الداخلة في بناء العقل، أي إن بعضها مأخوذ من الخارج وبعضا آخر يتعلق بالعقل ذاته .ويقول المسلمون: إن الإنسان يولد وهو لا يعرف شيئا بما في ذلك الكل اكبر من جزئه لأنه لا يملك تصورا عن الكل ولاعن الجزء نعم إذا حصل له تصور عن الكل والجزء وأقام احدهما بإزاء الأخر عندئذ يحكم على إن الكل اكبر من جزئه وبدون حاجة إلى دليل ومعلم وتجربة .

إذن الفطرة التي يقول بها القرآن تعالى: « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لاَ تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ» (النحل :٧٨)

هي بمعنى الاستعداد الفطري في كل إنسان بحيث إن الوليد عندما يصل إلى مرحلة يستطيع فيها أن يتصور تلك الأمور فان تصديقه لها يكون فطريا، أي تصديقها بعد تصورها يكون فطريا، بمعنى واضحة ،وعليه فالمسائل والأمور الفطرية هي التي لا تستوجب التعلم والاستدلال لوضوحها.

الخلاصة:

أولا: أنواع المعرفة :

١- المعرفة الحضورية: وهي أن يتعرف الإنسان على الله من طريق نوع من الشهود الباطني والقلبي من دون توسط المفاهيم الذهنية .

٢- المعرفة الحصولية : وهي أن يتوصل الإنسان من خلال بعض المفاهيم الكلية (كالخلق الغني العالم القادر)إلى معرفة ذهنية عن الله تعالى.

٣- المعرفة الفطرية:وهو ما نجده في أحاديث أئمة الدين، وفي كلمات العرفاء والحكماء مثل (معرفة الله تعالى فطرية) أو(الإنسان بالفطرة يعرف الله تعالى) .

ثانيا: الأقوال في حقيقة الفطرة

١- إنّ الإنسان يولد وهو يعرف كل شئ(أفلاطون) أي إن روح الإنسان قبل أن تحل في بدنه كانت عالمة.

٢- الإنسان يعرف بالفطرة أشياء قليلة(كانت)أي إن أصول التفكير الإنساني المشترك في جميع الأفراد فطرية(قبلية) أما فروع التفكير وتفرعاته فإنها مكتسبة (بعدية).

٣- إن كل معلوماتنا مكتسبة(الشهيد المطهري).

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس السابع

المقدمة:

توجد كلمة قيمة لأهل المعرفة هي : إن الطرق إلى معرفة الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ،بل فوقها بكثير وكثير . والسؤال هو ما هي الطرق إلى معرفة الله تعالى؟ وهل يوجد فرق بين هذه الطرق ؟وهل يوجد طريق أسهل من غيره؟ وإذا كان يوجد فما هو الطريق الأسهل ؟وما هي الأدلة والبراهين المستعملة في ذلك ؟ثم هل يمكن أن يستفاد في بعضها من مقدمات حسية تجريبية ؟ وهل يمكن اثبات وجود الله تعالى بصورة مباشرة؟ أم في بعضها يستهدف إثبات موجود لا يحتاج في وجوده إلى موجود آخر وعلى ضوء هذا الدليل لابد من الاعتماد على أدلة وبراهين أخرى لإثبات صفاته تعالى.

المحتوى العلمي

طرق معرفة الله

طريق معرفة الله

إن لكل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ذات وجهين كوجهي العملة الواحدة ، وكل وجه يحكي عن شئ،وهذان الوجهان :

١- وجه يحكي عن وجودها الظاهري وحدودها وخصوصياتها وموقعها في الكون .وهذه تقع موضوع البحث في العلوم الطبيعية فيأخذ كل باحث جهة خاصة من هذا الوجه وحسب تخصصه وذوقه واطلاعه. مثلا واحد يبحث عن التراب والمعادن، وأخر يبحث من النبات والأشجار وثالث عن الحيوان الى غير ذلك من الموضوعات.

٢- وجه يحكي عن اتصالها بعلتها وقوامها بالعلة ونشوئها من العلة . وهذا هو الذي يقع طريقا لمعرفة الله تعالى والتعرف عليه من آثاره .

إن آثارنا تدل علينا　　　فانظروا بعدنا إلى الآثار

وبما أن الظواهر الطبيعية ، جليلها وحقيرها لها وجهان ، فقد أكد الإسلام على معرفتها والغور في آثارها وخصوصياتها ، قائلا : « قُلِ انظُرُواْ مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا تُغْنِي الآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَن قَوْمٍ لاَّ يُؤْمِنُونَ » (يونس:١٠١) ، لكن لا بمعنى الوقوف عند هذا التعرف واتخاذه هدفا ، بل بمعنى اتخاذ تلك المعرفة جسرا لمعرفة بارئها وخالقها ، ومن أوجد فيها السنن والنظم .

الفرق بين تعرف المادي وتعرف الإلهي على الطبيعة

إن الفرق الواضح بين التعرف المادي على الطبيعة والتعرف الإلهي عليها هـو : إن الأول ينظـر إلى الطبيعة بما هي هي ، ويقف عندها من دون أن يتخذها وسيلة لتعرف آخر ، وهـو التعـرف علـى مبادئ وجودها وعلل تكونها ، في حين أن الإلهي ، مع أنه ينظر إلى الظواهر الطبيعية مثلما ينظر إليها المادي ويسعى إلى التعرف على كل ما يسودها من نظم وسنن ، فإنه يتخذها وسيلة لتعرف عال وهو التعرف على الفاعل الذي قام بإيجادها وإجراء السنن فيها ، فكان النظرة في الأولى نظرة إلى ظـاهر الموجود ، وفي الثانية نظرة إلى الظاهر متجاوزا منها إلى الباطن .

إن المادي يقتصر في عالم المعرفة ، على معرفة الشئ ويغفل عن معرفة أخرى ، وهي معرفة مبدأ الشئ من طريق آثاره وآياته ، فلو اكتفينا في معرفة الظواهر بالمعرفة الأولى حبسنا أنفسنا في زنزانات المادة ، ولكن إذا نظرنا إلى الكون بنظرة وسيعة وأخذنا مع تلك المعرفة معرفة أخرى وهي المعرفـة الآيويـة لوصلنا في ظل ذلك ، إلى عالم أفسح مليء بالقدرة والعلم والكمال والجمال . وعلى ذلـك فكـل المظاهر الطبيعية مع ما فيها من الجمال والروعة ومع ما فيها من النظم والسنن آيات وجـود بارئهـا ومكونها ومنشئها ، وعند ذلك يتجلى صدق ما قلنا من أن الطرق إلى معرفـة الله بعـدد انفـاس الخلائق.

ولأجل ذلك نرى أن رجال الوحي ودعاة التوحيد يركزون في معرفته سبحانه على الدعوة إلى النظر في جمال الطبيعة وروعتها فإنها أصدق شاهد على أن لها صانعا ومبدعا ، وهذا مشهود لمـن طـالع القرآن وتدبر في آياته . فهو من خلال توجيه الإنسان إلى الطبيعة وإلى السماء والأرض وما فيها مـن كائنات ، يريد هدايته إلى مبدئها ، ويكفي في ذلك قوله سبحانه : «إِنَّ فِـي خَلْـقِ الـسَّمَاوَاتِ

وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ » (البقرة ١٦٤)

أنواع الأدلة والبراهين

قد استفيد في بعض البراهين من مقدمات حسية تجريبية، وفي بعضها من المقدمات العقلية البحتة، وبعضها يستهدف إثبات وجود الله الحكيم بصورة مباشرة ،بينما البعض الآخر يستهدف إثبات (واجب الوجود) وعلى ضوء هذا الدليل لابد من الاعتماد على أدلة وبراهين أخرى لإثبات صفاته تعالى . والمميزات لطرق معرفة الله المختلفة هي إن بعضها كالجسور الخشبية البسيطة تتحمل لعبور الشخص الخفيف المؤونة، بينما بعضها كالجسور الصخرية الطويلة التي تمتع بقوة أكبر ولكنها تطيل المسافة ، و بعضها كالطرق الحديدية الصعبة المتعرجة والملتوية التي صنعت للقطارات الثقيلة .

فالإنسان الذي يملك ذهنية بسيطة يمكنه التعرف على ربه من خلال الطرق البسيطة جدا ثم يأخذ بعبادته وطاعته،إما الإنسان الذي يحمل في ذهنه الكثير من الشبهات الثقيلة فعليه العبور من الطرق الصخرية الطويلة التي تمتع بقوة أكبر ولكنها تطيل المسافة ، وأما الذي يحمل أحمالا كثيرة وثقيلة من الشبهات والوساوس فلابد له إن يسلك الطرق الحديدية الصعبة المتعرجة والملتوية التي صنعت للقطارات الثقيلة وتكون بعيدة المسافة .

ونحن نشير إلى الطريق السهل الميسر لمعرفة الله تعالى ،ثم نشير لبعض الطرق والأدلة المتوسطة، وإما الطرق والأدلة الصعبة التي تعتمد على معالجة وفهم الكثير من الأسس والمرتكزات الفلسفية فإنها

للذين يشوب أذهانهم الكثير من الشبهات، أو إنهم يهدفون إلى مواجهة الشبهات وإنقاذ الضالين والمنحرفين .

خصائص الطريق السهل

١ – إن هذا الطريق لا يحتاج إلى مقدمات صعبة معقدة وفنية ويمكن عرضه بأسلوب ميسر وواضح في هذا المجال ومن هنا يمكن لجميع الناس وعلى اختلاف مستوياتهم الثقافية فهمه واستيعابه.

٢ – إن هذا الطريق يوجه الإنسان بصورة مباشرة إلى الله الخالق العالم القادر، خلافا للكثير من البراهين والأدلة الفلسفية والكلامية التي تثبت أولا واجب الوجود ،ثم يكون من الضروري الاعتماد على أدلة أخرى لإثبات علمه وقدرته وحكمته وخالقيته وربوبيته وسائر صفاته.

٣ – إن مهمة هذا الطريق ودوره – قبل كل شئ – هو إيقاظ الفطرة والاخذ بيد المعرفة الفطرية إلى عالم الوعي والشعور ،ولو تأمل الإنسان في مفردات هذا الطريق لعاش حالة عرفانية وكأنه يشاهد يد الله تعالى في إيجاد الظواهر والحوادث الكونية وتدبيرها .

ومن اجل هذه الخصائص والمميزات اختار قادة الدين ورواد الأديان السماوية هذا الدليل لعرضه على الناس ودعوا الجميع إلى السعي في هذا السبيل ،وخصوا بعض إتباعهم الخواص بأساليب وأدلة أخرى، أو استخدموها في احتجاجاتهم وحواراتهم مع العلماء الملحدين أو الفلاسفة الماديين.

خصائص الطريق السهل

- إن هذا الطريق لا يحتاج إلى مقدمات صعبة معقدة وفنية
- إن هذا الطريق يوجه الإنسان بصورة مباشرة إلى الله الخالق العالم القادر
- إن مهمة هذا الطريق ودوره ،هو إيقاظ الفطرة اختار قادة الدين ورواد الأديان السماوية

الخلاصة:

١- الظواهر الطبيعية لها وجهان ،وجه يحكي عن وجودها الظاهري وحدودها، والأخر يحكي عن اتصالها بعلتها .

٢-الفرق بين المادي والإلهي في التعرف على الطبيعة هو: إن المادي ينظر إلى الطبيعة بما هي هي ويقف عندها، والإلهي يتخذ الظواهر الطبيعية وسيلة للتعرف على الفاعل والمبدأ.

٣- قد استفيد في بعض البراهين من مقدمات حسية تجريبية، وفي بعضها من المقدمات العقلية البحتة، وبعضها يستهدف إثبات وجود الله الحكيم بصورة مباشرة ،بينما البعض الآخر يستهدف إثبات (واجب الوجود) وعلى ضوء هذا الدليل لابد من الاعتماد على أدلة وبراهين أخرى لإثبات صفاته تعالى .

٤- خصائص الطريق السهل:

١ - إن هذا الطريق لا يحتاج إلى مقدمات صعبة معقدة وفنية .

٢ - إن هذا الطريق يوجه الإنسان بصورة مباشرة إلى الله الخالق العالم القادر .3 - إن مهمة هذا الطريق ودوره ،هو إيقاظ الفطرة اختار قادة الدين ورواد الأديان السماوية هذا الدليل لعرضه على الناس ودعوا الجميع إلى السعي في هذا السبيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس الثامن

المقدمة :

ما هي البراهين الدالة على إثبات وجود الله تعالى؟قالوا: إن من أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولا للجميع هو برهان النظم ، فما هو برهان النظم؟وما المراد من النظم ؟ هل هو النظم العلي أم النظم الغائي؟ ثم ما لفرق بين النظم العلي والنظم الغائي ؟ ومن المعلوم إن لكل برهان مقدمات ، فما هي مقدمات برهان النظم ؟

المحتوى العلمى

براهين إثبات وجود الله تعالى

برهان النظم

إن البراهين الدالة على وجود خالق لهذا الكون ، ومفيض لهذه الحياة ، كثيرة متعددة ، ونحن نـذكر بعضا منها . ولكي نقف على أوضحها وأقربها إلى الحس والتجربة نركز في هذا البحث على برهان النظم الذي يتجاوب مع جميع العقول على اختلاف سطوح تفكيرها

إن من أوضح البراهين العقلية وأيسرها تناولا للجميع هو برهان النظم ، وهو الاهتداء إلى وجـود الله عن طريق مشاهدة النظام الدقيق والبديع السائد في عالم الكون والتفكر فيه

ما هو النظم؟

النظم: بمعنى القانون ، وهو عبارة عن سلسلة من الحوادث المترابطة الناشئة من العلة الفاعلية لا يمكن لأحد إنكارها.

إنّ مفهوم النظم من المفاهيم الواضحة لدى الأذهان، ومن خواصّه أنّه يتحقّق بين أُمور مختلفة، سـواء كانت أجزاء لمركب، أو إفرادا من ماهية واحدة،أو ماهيات مختلفة، فهناك تـرابط وتناسـق بـين الأجزاء، أو توازن وانسجام بين الأفراد يؤدّي إلى هدف وغاية مخصوصة، كالتلائم الموجود بين أجزاء الشجر، وكالتوازن الحاصل بين حياة الشجر والحيوان.

وعليه يوجد ملازم بين النظم واصل العلية ،يعني كل مكان وجد فيه نظم توجد رابطة علية حاكمـة في هذا النظام ،وهنا:

١- ننظر مرة إلى الجنية الفاعلية في هذه الرابطة العلية الحاكمة على النظام ، وهذا هو النظم العلي والمعلولي (علة فاعلية)مثل الرابطة بين الرياح والغيوم والمطر.

٢- ننظر إلى الجنية الغائية في هذه الرابطة العلية الحاكمة على النظام، أي النظم الغائي (علة غائية)،وهذا هو محل كلامنا .

مثاله:الرابطة بين الشبكية والقرنية والعين.

إذن ، المراد من النظم باصطلاح الفلاسفة هو النظم الناشئ من العلة الغائية،(لا الفاعلية) .

ما هو الفرق ؟

١- النظم الناشئ من العلة الفاعلية ،مثل ،إن لكل معلول واثر علة ومؤثر وفاعل، وهذا لا يصلح دليلا على وجود الله تعالى ،لأنه كل ما يقوله إن كل ما تقدم وجوده رتبيا وزمانيا على وجود شئ أخر كان الأول علة والأخر معلول، وان لهذه العلة علة أخرى لان كل شئ بحد ذاته علة لشئ أخر، وهكذا ينشأ نظم لاإرادي في الأشياء.

٢- نظم ناشئ من العلة الغائية :وهو إن المعلول وجد بنحو يحكي عن نوع اختيار في العلة بحيث الها جعلت المعلول بهذا النحو دون ذاك، مع انه يمكنها جعل المعلول بنحو أخر، إنما انتخبت العلة ذلك لأجل غرض خاص .

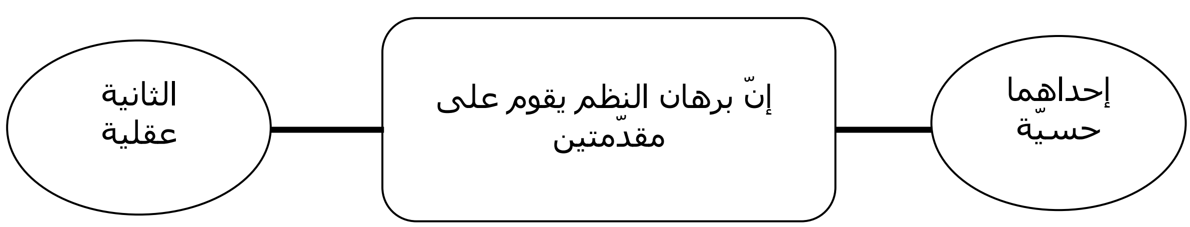
إذن لابد أن يكون جهة من الجهات العلة شعور وإدراك وإرادة تعرف الهدف بذلك الانتخاب ،فالعمدة في المقام هو العلة الغائية(النظم الغائي) لا العلة الفاعلية (النظم العلي).

تقرير برهان النظم :

إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين:

الأُولى: حسيّة: وهي أنّ هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية الّتي يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهدة الحسّية الظاهرية وإمّا بفضل الأدوات والطرق العلميّة التجريبيّة. وما زالت العلوم الطبيعيّة تكشف مظاهر وأبعاداً جديدة من النظام السائد في عالم الطبيعة، وهناك آلاف من الرسائل والكتب المؤلّفة حول العلوم الطبيعيّة مليئة بذكر ما للعالم الطبيعي من النظام المعجب. فلا حاجة إلى تطويل الكلام في هذا المجال.

الثانية :عقلية: وهي أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والانسجام ، يحكم بالبداهة بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذي إرادة وقصد، ويستحيل تحقّقها صدفة وتبعا لحركات فوضويّة للمادّة العمياء الصمّاء، فإنّ تصوّر مفهوم النظم وأنّه ملازم للمحاسبة والعلم يكفي في التصديق بأنّ النظم لا ينفك عن وجود ناظم عالم أوجده، وهذا على غرار حكم العقل بأنّ كلّ ممكن فله علّة موجدة، وغير ذلك من البديهيات العقلية.



إِنَّ دلالة الأَثر تتجلى بصورتين:

أ- وجود الأَثر يدل على وجود المؤثر، كدلالة المعلول على علّته، والاية على صاحبها، و هذه الدلالة مما لا يفترق فيها الماديّو الإِلهي، و إِنما المهمّ هو الصورة الثانية من الدَّلالة.

أ- و هي الكشف عن خصوصيات من عقله و علمه و شعوره، أو تجرده من تلك الكمالات و الصفات و غيرها.

و لنوضح ذلك بمثال:

إِنَّ كتاب «القانون» المؤلف في الطب، كما له الدَّلالة الأُولى و هي وجود المؤثر، له الدَّلالة الثانيـــة و هي الكشف عن خصوصياته التي منها أَنَّه كان إنساناً خبيراً بأُصول الطب و قوانينه، مطّلعاً على الدَّاء و الدَّواء، عارفاً بالأَعشاب الطبية، إلى غير ذلك من الخصوصيات.

و لتوضيح الحال نأتي بالمثال التالي:

لنفترض أَنَّ هنا مخزناً حاوياً لأطنان عدة من مواد البناء بما فيها الحجر و الحديد و الإِسمنت و الجص و الخشب و الزجاج و الأَسلاك ،والأنابيب و غيرها من لوازم البناء، ثم وضع نصف ما في هذا المخزن تحت تصرف أَحد المهندسين أَو المعماريين، لينشئ به عمارة ذات طوابق متعددة على أَرض منبسطة.

و بعد فترة من الزمن جاء سيل جارف و جرف ما تبقى في المخزن من مواد الإنشاء و تركها على شكل تل على وجه الأرض.

إنَّ العمل الأَول (العمارة) قد نتج عن عمل و إرادة مهندس عالم.

أَمَّا الثَّاني (التل) فقد حدث بالفعل الطبيعي للسيل من دون إرادة و شعور.

فالعقلاء بمختلف مراتبهم و قومياتهم و عصورهم يحكمون بعقلانية صانع العمارة، و مدى قوة إبداعه في البناء، من وضعه الأعمدة في أَماكنها المناسبة و إكسائه الجدران بالمرمر، و نصبه الأَبواب في مواضعها الخاصة، و مدّه الأَسلاك و أَنابيب المياه الحارة و الباردة و وصلها بالحمامات و المغاسل، و غير ذلك مما يتبع هندسة خاصة و دقيقة.

ولكن عندما نخرج إلى الصحراء كي نشاهد ما صنعه السيل، فغاية ما نراه هو انعدام النَّظام و الترتيب فالحجر و المرمر قد اندثر تحت الطين و التراب، و القضبان الحديدية قد طرحت إلى جانب، و الأَسلاك تراها مقطعة بين قطعات الآجرّ، و الأَبواب مرمية هنا و هناك، و غير ذلك من معالم الفوضى و التبعثر. و بشكل عام، إنَّ المعدوم من هذا الحشد هو النظام و المحاسبة، إذ لا هندسة و لا تدبّر.

فالذي يُستنتج أنَّ المؤسس للبناء ذو عقل و حكمة، و المُحْدِث للتل فاقد لهما، فالمهندس ذو إرادة والسيل فاقد لها، و الأَول نتاج عقل و علم، و الثاني نتاج تدفق الماء و حركته العمياء.

أمثلة بسيطة:

١- إذا انقطع المسبحة فهل يمكن أن ترجع حباتها بنفسها إلى شكلها الأول؟

٢-هل يمكن أن تتكون غرفة أو بناية منظمة ومجهزة وطبقا لخريطة المهندس من عـــدت طوابـــق صدفه؟

٣-هل من الممكن أن تصطف مجموعة من الألوان، الواحد بجانب الآخر وتشكل منظرا جمـــيلا بالصدفة؟

الخلاصة:

١- النظم: بمعنى القانون ، وهو عبارة عن سلسلة من الحوادث المترابطة الناشئة من العلة الفاعلية لا يمكن لأحد إنكارها.

٢-النظم إما علي (علة فاعلية)وهذا غير مراد في برهان النظم ، أو نظم غائي (علة غائية)وهو محل كلامنا .

٣- إنّ برهان النظم يقوم على مقدّمتين: إحداهما حسيّة.: فهي هناك نظاماً سائداً على الظواهر الطبيعية الّتي يعرفها الإنسان إمّا بالمشاهدة الحسّية الظاهرية وإمّا بفضل الأدوات والطرق العلميّة التجريبيّة.

والثانية عقلية: وهي أنّ العقل بعد ما لاحظ النظام وما يقوم عليه من المحاسبة والتقدير والتوازن والانسجام، يحكم بالبداهة بأنّ أمراً هكذا شأنه يمتنع صدوره إلّا عن فاعل قادر عليم ذي إرادة وقصد، ويستحيل تحقّقها صدفة وتبعا لحركات فوضويّة للمادّة العمياء الصمّاء.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس التاسع

المقدمة:

تقدم الكلام عن برهان النظم وعن كيفية تقريره ، والسؤال المطروح الآن هو: هل يوجد تقريرات أخرى لبرهان النظم ؟ وإذا كانت موجودة فما هي هذه التقريرات ؟ ونحن هنا نقرر بعضها مثل ،برهان الآيات الانفسية، وبرهان الحكمة ،وبرهان حساب الاحتمالات .

ومن ثم نجيب عن سؤال وهو: هل يوجد ذكر لبرهان النظم في الوحي الإلهي ؟

المحتوى العلمي

براهين إثبات وجود الله تعالى

تقريرات أخرى لبرهان النظم

التقرير الثاني : وهو معرفة الله تعالى عن طريق معرفة النفس ويحصل منها معرفة وجـود الله تعـالى وتجرده وعلمه وقدرته وسائر صفاته . والحقيقة إن الإنسان بنفسه مكتبة عظيمة اجتمع فيها كتـب التوحيد من أسهلها إلى أصعبها ، ومن أعلاها رتبة إلى أدناها فيها كتب سهلة سمحـة يقـدر علـى مطالعتها اقل الناس فهما ،وفيها ما تفوق فهم أعظم علماء البشر .فكل إنسان، وعلى أي رتبة مـن الفهم والعلم جعل الله تعالى له في نفسه ما يحتاج إليه من كتاب التوحيد من غير حاجة في تحصيله إلى الخارج عن حيّز وجوده ،فلا عذر له في ترك مطالعته ،فلابد له من سلوك طريق معرفة الله تعالى مـن جهة معرفة نفسه ، قال تعالى :« سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَـقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» [1]

وعن الإمام علي (ع):(من عرف نفسه فقد عرف ربه)[2]

[1] (فصلت: ٥٣)
[2] مصابيح الأنوار :٢٠٤/١

وكلما ازداد علم البشر واتسع ،واكتشف أكثر القوانين والعلاقات بين الظواهر الطبيعية، تبيّنـــت أسرار وحكم الخلق ، ولكن التدبر والتفكر حول هذه الظواهر البسيطة والدلائل الواضحة الـــنيرة يكفي للقلوب الطاهرة غير الملوثة.

الإمام علي (ع): أتحسب انك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمر

التقرير الثالث:برهان الحكمة:

الحكمة تعني القيام بعمل لهدف معين ،ولزوم استخدام كل شئ في المكان المناسب له لتحقق الهـــدف المنشود .فيقال للشخص الذي يقوم بأعماله في الوقت والمكان المناسب بأنه حكيم. فالحكيم هو المتره عن العبث واللغو .

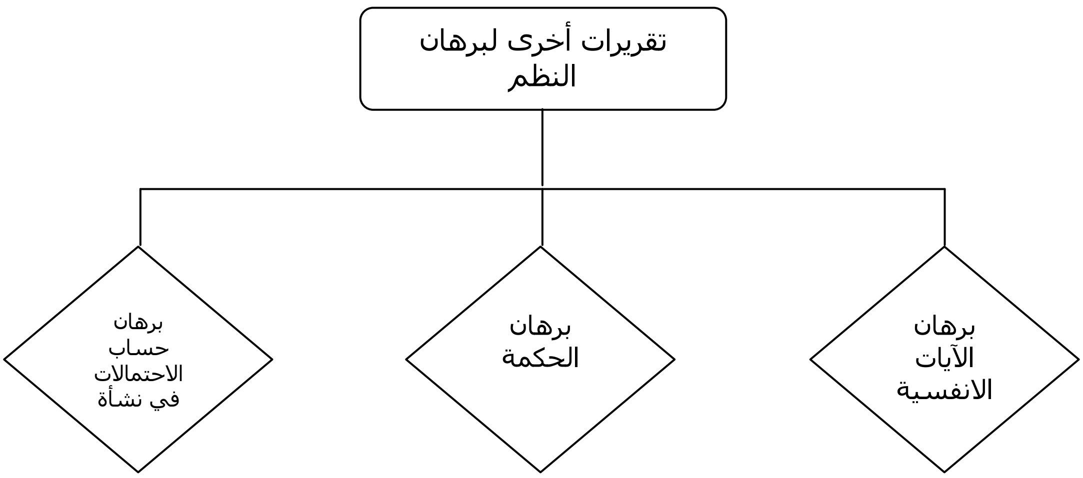
إن هذا البرهان لا يثبت وجود الصانع فقط بل يثبت علمه وتدبيره أيضا.فالذي يكون فعله متره عن العبث فهو عالم ومدبر ..و هذا يتمثل في التفكر في الآيات الإلهية ، فكما تتعرفون بقراءة كتاب على وجود مؤلف عالم وهادف، كذلك بالتفكر في الآيات الإلهية تتعرفون على الخالق الحكيم . كل نظام هادف دليل على منظم هادف، ونحن نشاهد هذه الأنظمة الهادفة في أرجاء الكون كلـــه ، كغـــصن الورد الذي يفرع في حديقة و ذلك البلبل المغرد، حقا إنه لتوافق عجيب وتدبير مـــدهش في ظهـــور

الحليب في أثداء الأمهات متزامنا تماما مع ولادة أبنائهن ! والأسماك والطيور البحرية وأفواج النحل و. .. كلها آيات عليه.

والأعجب من ذلك أن النحل والبقر والشياه تدر في كل مرة لبنا أو عسلا أكثر مما تحتاجه ليستفيد منه الإنسان هذا المخلوق المتميز الاستثنائي ! وفي هذا البدن الإنساني تلاحظ أكثر آثار التدبير الحكيم دهشة و إعجابا وكل خلية تمثل نظاما صغيرا هادفا وكل مجموعة من الخلايا تؤلف عضوا من الأعضاء وتشكل نظاما هادفا أكبر فإن هذه الأنظمة التي لا تعد ولا تحصى من الكائنات الحية وغير الحية تؤلف نظام الكون الكبير ، الذي لا تسبر أغواره وهو عالم الطبيعة يديرها الإله الواحد بتدبيره الحكيم بكل نظام وتناسق وانسجام ،قال تعالى« ذلكم الله فأنى تؤفكون »[١]

التقرير الرابع :برهان حساب الاحتمالات في نشأة الحياة

و يمكن تقرير برهان النَّظم بصورة رابعة و ليست هي دليلًا مستقلًا و إنما هو اختلاف في التقرير، فروح البرهان واحدة، وصور التقرير مختلفة.



[1] (الأنعام :٩٥)

الحياة رهن قيود و شروط

إِنَّ تكوّن الحياة فوق الأرض نتيجة اجتماع شروط عديدة يكون كل شرط منها بمثابة جــزء علّــة لوجود ظاهرة الحياة، و تكون ظاهرة الحياة مستحلية بفقدان واحد منها فضلًا عن كــثير منــها أو جميعها، و هذه الشروط منها ما يرتبط بالفلك، و منها ما يرتبط بالهواء المحيط و الغازات، و منها ما يرتبط بالأرض و ما فيها من نبات و حيوان و جماد. و قد تكفلت العلوم الطبيعيــة بتبــيين تلــك الشروط و نحن في غنى عن سردها، غير أَنَّا نقول: إِنَّ هذه الشروط من الكثــرة إلى درجــة يكــون احتمال اجتماعها بالترتيب و النسق الذي يؤدي إلى استقرار ظاهرة الحياة عن طريق الصدفة، احتمالًا في مقابل ما لا يحصى من الاحتمالات، و يكون الاحتمال في الضآلة على وجه لا يعتمد عليه. مثلًــا إِنَّ تحقق الحياة يحتاج إلى عوامل و أَسباب نشير إلى أَقل القليل منها:

١- يحيط بالأَرض التي نعيش على متنها غلاف سميك من الغازات يسمى بالغلاف الجوي يبلغ سمكه ثمانمائة كيلومتر و هو بمثابة مظلة واقية تصون الكرة الأَرضية من التعرض لخطر النيازك التي تنفــصل يومياً من الكواكب و تتناثر في الفضاء منذ ما يقرب من عشرين مليوناً من السنين و لولا هذا الغلاف لسقطت على كل بقعة من الأَرض ملايين النيازك المحرقة.

٢- الأَرض تبعد عن الشمس مسافة ٩٣ مليون ميلًا، و لأجل ذلك تكون الحرارة التي تصل إليها من الشمس بمقدار يلاءم الحياة، و يتناسب مع متطلباتها، فلو زادت المسافة بين الشمس و الأرض على المقدار الحالي إلى الضعف مثلًا لنقصت كمية الحرارة التي تتلقاها من الشمس، و لو نقصت هذه المسافة إلى النصف لبلغت الحرارة التي تتلقاها الأرض الضعف، و في كلتا الصورتين تصير الحياة غير ممكنة.

٣- إِنَّ الهواء الذي نستنشقه مزيج من غازات شتى منها النيتروجين ٧٨% و الأوكسجين ٢١%، فلو تغير المقدار و صارت نسبة الأوكسجين في الهواء ٥٠% لتبدلت جميع المواد القابلة للإشتعال إلى مواد محترقة، و لبلغ الأَمر إلى درجة لو أَصابت شرارة غابة، لأحرقت جميع ما فيها دون أَنْ تترك غصناً يابساً، ولو تضاءلت نسبة الأُكسجين في الهواء و بلغت ١٠% لفقدنا أكثر العناصر التي تقوم عليها حضارتنا اليوم.

هذه نماذج من الشروط العديدة التي يتوقف عليها إِمكان الحياة في هذه الكرة، و هي إلى درجة من الكثرة تكاد لا تعد فيها و لا تحصى. و على هذا الأَساس نرجع إلى صلب الموضوع فنقول: إِنَّ لظهور الحياة على وجه البسيطة عوامل ضرورية لا بدّ منها فإِذا ما فقدت عاملًا من عواملها اللامتناهية انعدمت الحياة و استحال على الكائنات الحية استمرارها.

و على ذلك فإِنَّ فرض توفر هذه الشروط اللازمة المتناسقة، بانفجار المادة العمياء بنحو الصدفة، احتمال ضئيل لا يعتمد عليه، لأن المادة الأولى عند انفجارها كانت تستطيع أن تظهر بما لا يحصى من الصور المختلفة التي لا تستقر فيها الحياة إلّا بصورة خاصة أو بحالة واحدة، فعندئذٍ يتساءل كيف

تفجّرت المادة الأولى بلا دخالة شعور و عقل واسع إلى هذه الصورة الخاصة التي تمكّن الحيـاة مـن الإستقرار.مثال ذلك:خذ عشر ورقات ورقمها من الواحد إلى العشرة ، ثم ضعها في جيبك واخلطها ، ثم حاول إخراجها على ترتيب الأرقام من الواحد إلى العشرة بشرط أن لا تخرج الورقة اللاحقة إلا بعد إرجاع السابقة غير المرتبة إلى جيبك ، وبذلك سيكون احتمال إخراج رقـم واحـد ، واحـد بالعشرة ، وإخراج رقم واحد واثنين على التوالي واحد بالمئة ، وإخراج الأرقام من الواحد إلى الثلاثة على التوالي ، واحد بالألف ، وإخراج الأرقام من الواحد إلى الأربعة على التوالي ، واحد بالعـشرة آلاف ، وهكذا يضعف احتمال إخراج الأرقام على التوالي حتى تصل نسبة احتمال إخراج الأرقـام من الواحد إلى العشرة على التوالي ، إلى واحد بالعشر مليارات . والهدف من ذكر هذا المثال البسيط ، إيضاح كيفية اجتياز الأرقام هذا القوس الصعودي . ولكي تظهر الحياة على مسرح الأرض ، لابد من توفر أوضاع وظروف ملائمة يعد معها من المستحيل رياضيا تصور إمكان توفر هذه الظـروف صدفة ، وعليه لا يبقى أمامنا سوى الإذعان بوجود قوة مدركة في الطبيعة تتحكم بخلق هذه الظروف ، وعندها لا يسعنا إلا الاعتقاد بوجود هدف خاص من خلق تلك الظروف الـتي أدت إلى ظهـور الحياة .

و تقرير هذا البرهان و هذه الصورة الرياضية، يدل على أنَّ برهان النَّظم يتماشى مع جميع العصور، و يناسب جميع العقول و المستويات، و لا ينحصر تقريره بصورة واحدة. و بهـذا يعلم سر تركيز القرآن على ذاك البرهان، و في الآية التالية إشارات إليه. قال سبحانه: « إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنزَلَ

اللَّهُ مِنَ السَّمَاء مِن مَّاء فَأَحْيَا بِهِ الأرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخِّرِ بَيْنَ السَّمَاء وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »[1].

برهان النظم في الوحي الإلهي :

إنّ الوحي الإلهي قد أعطى برهان النظم اهتماما بالغاً، وهناك آيات كثيرة من القرآن تدعو الإنسان إلى مطالعة الكون وما فيه من النظم والإتقان حتى يهتدي إلى وجود اللّٰه تعالى وعلمه وحكمته.

نرى أنّ القرآن الكريم يلفت نظر الإنسان إلى السّير في الآفاق والأنفس ويقول«سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِى الآفاقِ وَ فِى أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ»[2].

ويقول: «قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ»[3].

ويقول: «إِنَّ فِى خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ الْفُلْكِ الَّتِى تَجْرِى فِى الْبَحْرِ بِما يَنْفَعُ النَّاسَ وَ ما أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّماءِ مِنْ ماءٍ فَأَحْيا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِها وَ بَثَّ فِيها مِنْ كُلِّ دابَّةٍ وَ تَصْرِيفِ الرِّياحِ وَالسَّحابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّماءِ وَ الأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»[4].

ويقول: «أَ وَ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِى أَنْفُسِهِمْ»[5].

ويقول أيضا: «وَ فِى أَنْفُسِكُمْ أَ فَلا تُبْصِرُونَ»[6].

---

1 «البقرة:١٦٤»
2 «فصلت:٥٣»
3 «يونس:١٠١»
4 «البقرة:١٦٤»
5 «الروم:٨»
6 «الذاريات:٢١»

وقال الإمام علي (ع): «ألا ينظرون إلى صغير ما خلق؟ كيف أحكم خلقه وأتقن تركيبه، وفلق له السّمع والبصر، وسوّى له العظم والبشر، أُنظروا إلى النّملة في صغر جثّتها ولطافة هيئتها لا تكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها وصبّت على رزقها، تنقل الحبّة إلى جحرها وتعدّها في مستقرها، تجمع في حرِّها لبردها وفي ورْدِها لصَدَرها «٢» ... فالويل لمن أنكر المقدِّر وجحد المدبِّر ...»[1].

وقال الامام الصادق (ع) في ما أملاه على تلميذه المفضّل بن عمر:

«أوّل العبر والأدلّة على الباري جلّ قدسه، تهيئة هذا العالم وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنّك إذا تأمّلت بفكرك وميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنيّ المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسّماء مرفوعة كالسّقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكلّ شيء فيه لشأنه معدّ، والإنسان كالمملَّك ذلك البيت، والمُخَوَّل جميع ما فيه، وضروب النبات مهيئة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه.

ففي هذا دلالة واضحة على أنّ العالم مخلوق بتقدير وحكمة ونظام وملائمة، وانّ الخالق له واحد، وهو الّذي ألّفه ونظّمه بعضاً إلى بعض جلّ قدسه وتعالى جدّه»[2].

---

[1] «نهج البلاغة،الخطبة:١٨٥»

[2] «بحار الانوار:٦٢/٣»

الخلاصة:

تقريرات أخرى لبرهان النظم

١- التقرير الثاني :برهان الآيات الانفسية: وهو معرفة الله تعالى عن طريق معرفة النفس ويحصل منها معرفة وجود الله تعالى وتجرده وعلمه وقدرته وسائر صفاته .

٢- التقرير الثالث:برهان الحكمة: الحكمة يعني القيام بعمل لهدف معين ،ولزوم استخدام كل شئ في المكان المناسب له لتحقق الهدف المنشود .

إن هذا البرهان لا يثبت وجود الصانع فقط بل يثبت علمه وتدبير أيضا.فالذي يكون فعله متره عن العبث فهو عالم ومدبر

٣- التقرير الرابع :برهان حساب الاحتمالات في نشأة الحياة إِنَّ تكوّن الحياة فــوق الأرض نتيجــة اجتماع شروط عديدة يكون كل شرط منها بمثابة جزء علّة لوجود ظاهرة الحياة، و تكون ظاهرة الحياة مستحلية بفقدان واحد منها فضلًا عن كثير منها أو جميعها.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الدرس العاشر

المقدمة:

ذكر الإلهيون عدة براهين لإثبات وجود الله تعالى ، وذكروا أن من أهمها واحكمها هو برهان الإمكان والوجوب ، والسؤال ما هو برهان الإمكان والوجوب ؟ وهل لهذا البرهان مقدمات ؟ وما هي هذه المقدمات؟ وهل يوجد لهذا البرهان تقارير مختلفة ؟ وإذا كان له تقارير مختلفة فما هذه التقارير؟

المحتوى العلمي

براهين إثبات وجود الله تعالى

برهان الإمكان والوجوب

إنّ برهان الإمكان والوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذّات وهو اللّه- عزّ اسمه- وتقرير هذا البرهان يتوقّف على بيان أُمور:

الأمر الأوّل: تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن، وذلك لأنّ الموجود إمّا أن يستدعي من صميم ذاته ضرورة وجوده ولزوم تحقّقه في الخارج، فهذا هو الواجب لذاته، وإمّا أن يكون متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ولا يستدعي في حدّ ذاته أحدهما أبداً، وهو الممكن لذاته، كأفراد الإنسان وغيره.

الأمر الثاني: كلّ ممكن يحتاج إلى علّة في وجوده، وهذا من البديهيات الّتي لا يرتاب فيها ذو مُسكة، فإنّ العقل يحكم بالبداهة على أنّ ما لا يستدعي في حدّ ذاته الوجود، يتوقف وجوده على أمر آخر وهو العلّة، وإلّا فوجوده ناش من ذاته، هذا خلف.

الأمر الثالث: الدور ممتنع، وهو عبارة عن كون الشيء موجداً لثان وفي الوقت نفسه يكون الشيء الثاني موجداً لذاك الشيء الأوّل.

وجه امتناعه أنّ مقتضى كون الأوّل علّة للثاني، تقدّمه عليه وتأخّر الثاني عنه، ومقتضى كون الثاني علّة للأوّل تقدّم الثاني عليه، فينتج كون الشيء الواحد، في حالة واحدة وبالنسبة إلى شيء واحد، متقدّماً وغير متقدّم ومتأخّراً وغير متأخّر وهذا هو الجمع بين النقيضين.

إنّ امتناع الدور وجداني ولتوضيح الحال نأتي بمثال: إذا اتّفق صديقان على إمضاء وثيقة واشترط كلّ واحد منهما لإمضائها، إمضاء الآخر فتكون النتيجة توقّف إمضاء كلٍّ على إمضاء الآخر، وعند ذلك لن تكون تلك الورقة ممضاة إلى يوم القيامة، وهذا ممّا يدركه الإنسان بالوجدان وراء دركه بالبرهان.

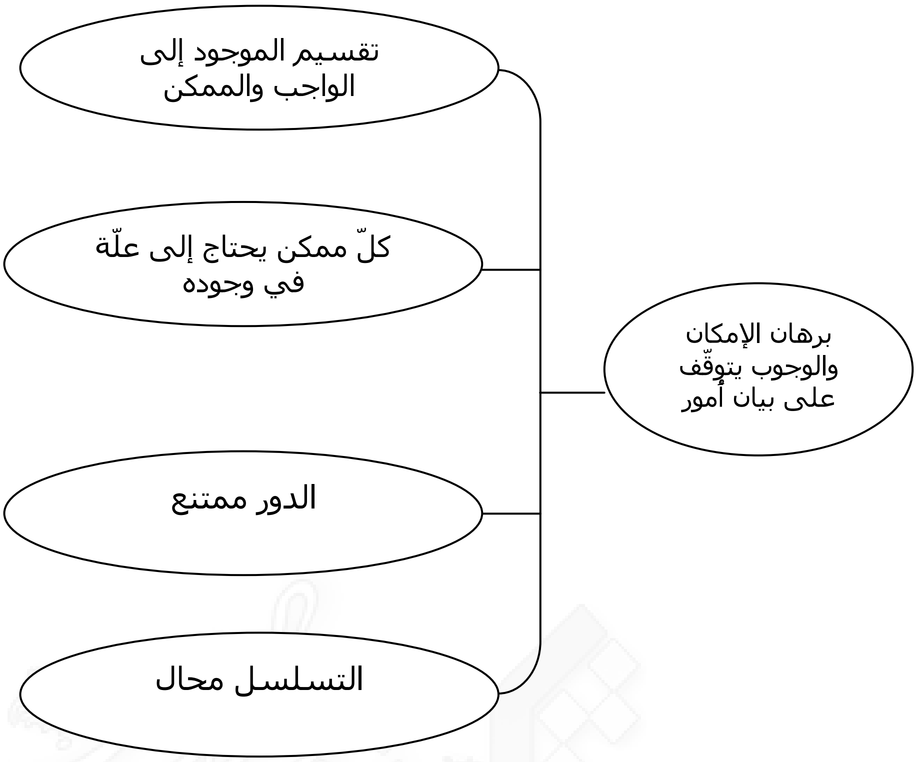
الأمر الرابع: التسلسل محال، وهو عبارة عن اجتماع سلسلة من العلل والمعاليل الممكنة، مترتبة غير متناهية، ويكون الكلّ متّسماً بوصف الإمكان، بأن يتوقف (أ) على (ب) و (ب) على (ج) و (ج) على (د) وهكذا من دون أن تنتهي إلى علّة ليست بممكنة ولا معلولة.

والدليل على استحالته أنّ المعلوليّة وصف عامّ لكلّ جزء من أجزاء السلسلة، فعندئذ يطرح هذا السؤال نفسه: إذا كانت السلسلة الهائلة معلولة، فما هي العلّة الّتي أخرجتها من كتم العدم إلى عالم الوجود؟ والمفروض أنّه ليس هناك شيء يكون علّة ولا يكون معلولًا، وإلا يلزم انقطاع السلسلةوتوقّفها عند نقطة خاصّة، وهي الموجود الّذي قائم بنفسه وغير محتاج إلى غيره وهو الواجب الوجود بالذات .

فإن قلت: إنّ كلّ معلول من السلسلة متقوّم بالعلّة الّتي تتقدّمه ومتعلّق بها، فالجزء الأوّل من آخر السلسلة وجد بالجزء الثاني، والثاني بالثالث، وهكذا إلى أجزاء وحلقاتٍ غير متناهية، وهذا المقدار من التعلّق يكفي لرفع الفقر والحاجة.

قلت: المفروض أنّ كلّ جزء من أجزاء السلسلةُ متَّسم بوصف الإمكان والمعلولية، وعلى هذا فوصف العلّيّة له ليس بالأصالة والإستقلال، فليس لكلّ حلقة دور الإفاضة والإيجاد بالإستقلال، فلابدّ أن يكون هناك علّة وراء هذه السلسلة ترفع فقرها وتكون سندا لها.

ولتوضيح الحال نمثّل بمثال وهو أنّ كلّ واحدة من هذه المعاليل بحكم فقرها الذاتي، بمترلة الصفر، فاجتماع هذه المعاليل بمترلة اجتماع الأصفار، ومن المعلوم أنّ الصفر بإضافة أصفار متناهية أو غير متناهية إليه لا ينتج عدداً، بل يجب أن يكون إلى جانب هذه الأصفار عدد صحيح قائم بالذات حتّى يكون مصحِّحاً لقراءة تلك الأصفار.



فقد خرجنا بهذه النتيجة وهي أنّ فرض علل ومعاليل غير متناهية مستلزم لأحد أمرين: إمّـــا تحقّـــق المعلول بلا علّة، وإمّا عدم وجود شيء في الخارج رأساً، وكلاهما بديهي الاستحالة.

تقرير برهان الإمكان

إلى هنا تمّت المقدّمات الّتي يبتني عليها برهان الإمكان، وإليك نفس البرهان:

لا شكّ أنّ صفحة الوجود مليئة بالموجودات الإمكانية، بدليل أنها توجد وتنعدم وتحدث وتفني ويطرأ عليها التبدّل والتغير، إلى غير ذلك من الحالات الّتي هي آيات الإمكان وسمات الافتقار.

وأمر وجودها لا يخلو عن الفروض التالية:

١- لاعلّة لوجودها، وهذا باطل بحكم (كلّ ممكن يحتاج إلى علّة).

٢- البعض منها علّة لبعض آخر وبالعكس، وهو محال بمقتضى (بطلان الدور).

٣- بعضها معلول لبعض آخر وذلك البعض معلول لآخر من غير أن ينتهي إلى علّة ليست بمعلــول، وهو ممتنع بمقتضى (استحالة التسلسل).

٤- وراء تلك الموجودات الإمكانية علّة ليست بمعلولة بل يكون واجب الوجود لذاته وهو المطلوب.

فاتّضح أنّه لا يصحّ تفسير النظام الكوني إلا بالقول بانتهاء الممكنات إلى الواجب لذاته القائم بنفسه، فهذه الصورة هي الّتي يصحِّحها العقل ويعدُّها خالية عن الإشكال، وأمّا الصور الباقية، فكلّها تستلزم المحال، والمستلزم للمحال محال.

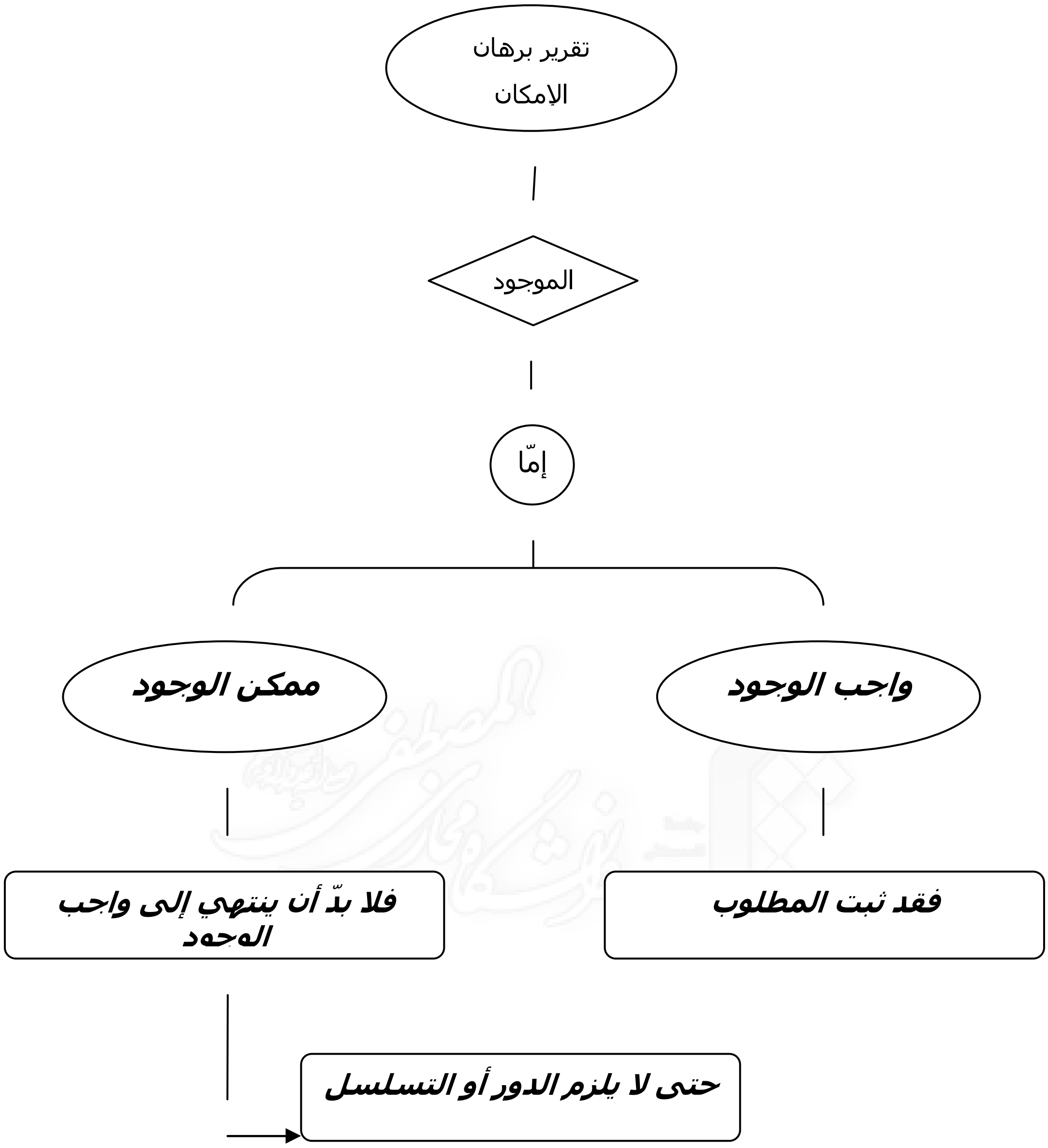
تقرير آخر: ويتكون من مقدمات ثلاث هي:

الأولى: إنّ موجودات هذا العالم ممكنة الوجود، وهي ذاتاً لا تقتضي الوجود

الثانية: كل ممكن الوجود فهو محتاج في وجوده إلى علّة تمنحه الوجود

الثالثة: استحالة الدور والتسلسل في العلل

و حاصله: الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود, حتى لا يلزم الدور أو التسلسل



تقرير ثالث لبرهان الإمكان: يمكن تقرير البرهان بشكل آخر أيضاً؛ وذلك بأن نقول: الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود بالذات أو واجب الوجود بالغير، وكل واجب الوجود بالغير لابدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود بالذات، إذن يثبت واجب الوجود بالذات.

برهان الإمكان في الذكر الحكيم

قد أُشير في الذكر الحكيم إلى شقوق برهان الإمكان، فإلى أنّ حقيقة الممكن حقيقة مفتقرة لا تملك لنفسها وجوداً وتحقّقاً ولا أيّ شيء آخر أشار بقوله:

«يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»[1].

ومثله قوله سبحانه: «وَ أَنَّهُ هُوَ أَغْنى وَ أَقْنى»[2].

وقوله سبحانه: «وَ اللَّهُ الْغَنِيُّ وَ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ»[3].

وإلى أنّ الممكن ومنه الإنسان لا يتحقّق بلا علّة، ولا تكون علّته نفسه، أشار سبحانه بقوله: «أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخالِقُونَ»[4].

وإلى أنّ الممكن لا يصحّ أن يكون خالقاً لممكن آخر بالأصالة والإستقلال ومن دون الإستناد إلى خالق واجب أشار بقوله:

«أَمْ خَلَقُوا السَّماواتِ وَ الأَرْضَ بَلْ لايُوقِنُونَ»[5].

---

[1] «فاطر:١٥»

[2] «النجم:٤٨»

[3] «محمد:٣٨»

[4] «الطور:٣٥»

[5] «الطور:٣٦»

الخلاصة:

برهان الإمكان والوجوب

اولا: إنّ برهان الإمكان والوجوب من أحكم البراهين على وجود الواجب الوجود بالذّات و يتوقّف على بيان أُمور:

١- تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن

٢- كلّ ممكن يحتاج إلى علّة في وجوده، وهذا من البديهيات

٣- الدور ممتنع، التسلسل محال.

ثانيا:تقرير برهان الإمكان: الموجود إمّا أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود، فإن كان واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فلا بدّ أن ينتهي إلى واجب الوجود, حتى لا يلزم الدور أو التسلسل.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

التوحيد ومراتبه

مقدمة:

يحتلّ التوحيد المكانة العليا في الشرائع السماوية، فكانت أوّل كلمة في تبليغ الرسل الدعوة إلى التوحيد ورفض الوثنية والشرك، يقول سبحانه:

(وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللَّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللَّهُ وَمِنْهُم مَّــنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلاَلَةُ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ {(النحل: ٣٦).

ولأجل ذلك يجب على الإلهي التركيز على مسألة التوحيد أكثر من غيرها، والسؤال ما هوالتوحيد وما هي مراتبه؟ واستيفاء الكلام فيه موقوف على البحث حول أهمِّ مراحل التوحيد، وهي:

١. التوحيد في الذات؛

٢. التوحيد في الصفات؛

٣. التوحيد في الخالقية؛

٤. التوحيد في الربوبية؛

٥. التوحيد في العبادة.

المحتوى العلمي

دراسة المواضيع المتقدّمة:

الأوّل: التوحيد في الذات

يعني بالتوحيد في الذات أمران: الأوّل أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، والثاني أنّ ذاته تعالى متفـرِّد ليس له مثل ولا نظير، وقد يعبَّر عن الأوّل بأحديّة الذات وعن الثاني بواحديّته. وفي سورة التوحيد إشارة إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشارة إلى المعنى الأوّل وقوله تعالى: «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» إشارة إلى المعنى الثاني.

البرهان على بساطة ذاته تعالى

أنّ التركيب على أقسام:

١. التركيب من الأجزاء العقلية فقط ،كالجنس والفصل.

٢. التركيب منها ومن الأجزاء الخارجية ،كالمادّة والصورة والأجزاء العنصرية.

٣. التركيب من الأجزاء المقدارية ،كأجزاء الخط والسطح.

والمدّعى أنّ ذاته تعالى بسيط ليس بمركب من الأجزاء مطلقاً.

والدليل على أنّه ليس مركّباً من الأجزاء الخارجية والمقداريّة أنّه سبحانه منزّه عن الجسم والمادّة كما سيأتي البحث عنه في الصفات السلبية.

والبرهان على عدم كونه مركّباً من الأجزاء العقلية هو أنّ واجب الوجود بالذات لا ماهية له، وما لا ماهية له ليس له الأجزاء العقليّة الّتي هي الجنس والفصل .

ثم إن الماهية تطلق على معنيين: أحدهما ما يقال في جواب« ما» الحقيقية ويعبَّر عنها بالذات والحقيقة أيضاً، وثانيهما ما يكون به الشيء هو هو بالفعل، أيالهويّة، والمراد من نفي الماهية عنه سبحانه هو المعنى الأوّل

والوجه في انتفاء الماهيّة عنه تعالى بهذا المعنى هو أنّ الماهيّة من حيث هي هى، مع قطع النظر عن غيرها، متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، فكلّ ماهيّة من حيث هي، تكون ممكنة، فما ليس بممكن، لا ماهيّة له واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات، لا يكون ممكناً بالذات فلا ماهيّة له.

دلائل وحدانيّته:

أ. التعدّد يستلزم التركيب: لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، فلابدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، وذلك يستلزم تركب كلّ منهما من شيئين: أحدهمايرجع إلى ما به الاشتراك، والآخر إلى ما به الإمتياز، وقد عرفت انّ واجب الوجود بالذات بسيط ليس مركّباً لا من الأجزاء العقلية ولا الخارجية.

ب. صرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر:قد تبيّن أنّ واجب الوجود بالذات لاماهيّة له، فهو صرف الوجود، ولا يخلط وجوده نقص وفقدان، ومن الواضح أنّ كلّ حقيقة من الحقائق إذا تجرّدت عن أيّ خليط وصارت صرف الشيء، لا يمكن أن تتثنّى وتتعدّد.

وعلى هذا، فإذا كان سبحانه– بحكم أنّه لا ماهيّة له– وجوداً صرفاً، لا يتطرّق إليه التعدّد، ينتج أنّه تعالى واحد لا ثاني له ولا نظير وهو المطلوب.


التعدّد يستلزم التركيب
دلائل وحدانيّته
صرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر

الخلاصة:

١- أهمِّ مراتب التوحيد، وهي:التوحيد في الذات؛ التوحيد في الصفات؛ التوحيد في الخالقية؛ التوحيد في الربوبية؛ التوحيد في العبادة.

٢- يعنى بالتوحيد في الذات أمران: الأوّل: أنّ ذاته سبحانه بسيط لا جزء له، ويعبَّر عنه بأحديّة الذات.

والثاني: أنّ ذاته تعالى متفرِّد ليس له مثل ولا نظير، ويعبَّر عنه بواحديّة الذات. وفي سورة التوحيد إشارة إلى هذين المعنيين، فقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» إشارة إلى المعنى الأوّل وقوله تعالى: «وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ» إشارة إلى المعنى الثاني.

٣- دلائل وحدانيّته أ. التعدّد يستلزم التركيب، ب. صرف الوجود لا يتثنّى ولا يتكرّر.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

التوحيد ومراتبه

المقدمة:

قلنا أن للتوحيد مراتب، وان المرتبة الأولى هي التوحيد في الذات وان دلائل وحدانيته أن التعدد يستلزم التركيب ،وان صرف الوجود لا يتثنى ولا يتكرر، والآن نسأل: هل يوجد أدلة أخرى على التوحيد الذاتي؟ وإذا كانت موجودة فما هذه الأدلة؟ ثم أننا نرى المسيحية تقول بالتثليث ،فما هو التثليث ؟وهل يتعارض مع التوحيد في الذات؟والمسألة الثانية هي التوحيد في الصفات ،فما هي الأقوال في المسألة؟

المحتوى العلمي

تتمة دلائل وحدانيته :

ج- برهان الفساد (التمانع)

قال تعالى :« لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ »[1]

وتقريب الاستدلال : لو افترضنا أن هناك واجبين للوجود، فنقول: إن خلقة العالم التي تحققت على طبق النظام الأتم والأصلح والأحسن ، لو كان المؤثر فيها إرادة احدهما استلزم عجز الآخر ولو كان إرادتهما معا استلزم عجز كليهما .

فان علم كل واحد منهما بالنظام الأتم والأحسن للعالم اقتضى إرادته لإيجاد العالم، فكانت إرادتهما متمانعتين،فان كل واحد منهما علة تامة لإيجاد العالم، ويستحيل إسناد المعلول إلى علتين تامتين، فتكون العلة التامة هي مجموع إرادتهما دون إرادة كل واحد منهما وعجز كل منهما أن يكون علة تامة له.

وان كانت إرادة احدهما قاهرة على إرادة الآخر ثبت عجز احدهما وهو ينافي وجوب الوجود فتبطل خلقة العالم لا محالة.

التوحيد الذاتي في القرآن والحديث

---

[1](الأنبياء:٢٢)

إنّ القرآن الكريم عندما يصف اللّه تعالى بالوحدانية، يصفه بـ «القهّاريّة» ويقول: « هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»[1]

وبهذا المضمون آيات متعدّدة أُخرى في الكتاب المجيد، وما ذلك إلا لأن الموجود المحدود المتناهي مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه الحدود، فالا محدودية تلازم وصف القاهرية.

ثمّ إنّ إمام الموحّدين عليّاً (ع) عندما سئل عن وحدانيّته تعالى، ذكر للوحدة أربعة معان، إثنان منها لا يليقان بساحته تعالى وإثنان منها ثابتان له.

أمّا اللّذان لا يليقان بساحته تعالى، فهما: الوحدة العددية والوحدة المفهومية حيث قال (ع): «فأمّا اللّذان لا يجوزان عليه، فقول القائل واحد يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى انّه كفر من قال إنّه ثالث ثلاثة، وقول القائل هو واحد من الناس يريد به النوع من الجنس، فهذا ما لا يجوز، لأنّه تشبيه وجلّ ربُّنا وتعالى عن ذلك».

وأمّا اللذّان ثابتان له تعالى، فهما: بساطة ذاته، وعدم المثل والنظير له، حيث قال (ع): «وأمّا الوجهان اللّذان يثبتان فيه، فقول القائل: هو واحد ليس له في الأشياء شبه ... وأنّه عزّ وجلّ أحديّ المعنى .... لاينقسم في وجود ولا عقل ولا وهم ...»[2].

نظريّة التثليث عند النصارى

---

[1] «الزمر :٤٠»

[2] «التوحيد،للصدوق:باب٢/حديث٣»

إنّ كلمات المسيحيين في كتبهم الكلاميّة تحكي عن أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية الّتي تبتني عليها عقيدتهم، ولا مناص لأيّ مسيحي من الاعتقاد به، وفي عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، وأنّ الإله في عين كونه واحداً ثلاثة ومع كونه ثلاثة واحد أيضاً.

وأقصى ما عندهم في تفسير الجمع بين هذين النقيضين هو أنّ عقيدة التثليث عقيدة تعبّديّة محضة ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلّا الوحي، فإنّها فوق التجريبيات الحسيّة والإدراكات العقليّة المحدودة للإنسان.

نقد هذه النظريّة

ويلاحظ عليه أنّ عقيدة التثليث بالتفسير المتقدّم مشتملة على التناقض الصريح، إذ من جانب يعرّفون كلّ واحد من الآلهة الثلاثة بأنّه متشخّص ومتميّز عن البقية، وفي الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقة لا مجازاً، فهل يمكن الاعتقاد بشيء يضادّ بداهة العقل، ثمّ إسناده إلى ساحة الوحي الإلهي؟

وأيضاً نقول: ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة الّتي تتشكّل منها الطبيعة الإلهية الواحدة، فإنّ لها صورتين لا تناسب واحدة منهما ساحته سبحانه:

١. أن يكون لكلّ واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلًا عن الآخر بحيث يظهر كلّ واحد منها في تشخّص و وجود خاص، و يكون لكلّ واحد من هذه الأقانيم أصل مستقلّ و شخصيّة خاصّة مميّزة عمّا سواها.

لكن هذا هو الاعتقاد بتعدّد الإله الواجب بذاته، وقد وافتك أدلّة وحدانيته تعالى.

٢. أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأُمور الثلاثة، وهذا هو القول بتركّب ذات الواجب، وقد عرفت بساطة ذاته تعالى.

تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية

إنّ التاريخ البشري يرينا أنّه طالماً عمد بعض أتباع الأنبياء- بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم- إلى الشرك والوثنية، تحت تأثير المضلّين؛ إنّ عبادة بني اسرائيل للعجل في غياب موسى (ع) أظهر نموذج لما ذكرناه وهو ممّا أثبته القرآن والتاريخ، وعلى هذا فلا عجب إذا رأينا تسرُّب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام وغيابه عن أتباعه.

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح، من العقائد الخرافية السابقة عليها، حيث يقول تعالى:

« وَقَالَتْ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِؤُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ »[1]

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية انّ هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية والهندوكيّة قبل ميلاد السيّد المسيح بمئات السنين، فقد تجلّى الربّ الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة مظاهر وآلهة:براهما (الخالق)، فيشنوا (الواقي)، سيفا (الهادم).

التوحيد في الصفات

اختلف الإلهيون في كيفية إجراء صفات اللّه الذاتية عليه سبحانه على اقوال:

[1] «التوبة:٣٠»

الأوّل: عينية الصفات مع الذات، وهذا ما تبنّته أئمة أهل البيت (ع) واختاره الحكماء الإلهيون وعليه جمهور المتكلّمين من الإمامية والمعتزلة وغيرهما.

الثاني: زيادتها على الذات وهو مختار المشبِّهة من أصحاب الصفات والأشاعرة

الثالث: بعض المعتزلة قائلون بنيابة الذاتعن الصفات .

أنّ الصحيح هو القول بالعينية، فإنّ القول بالزيادة يستلزم إفتقاره سبحانه في العلم بالأشياء وخلقه إيّاها إلى أمور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بعلم هو سوى ذاته، ويخلق بقدرة هي خارجة عن حقيقته وهكذا، والواجب بالذات منزّه عن الإحتياج إلى غير ذاته، والأشاعرة وإن كانوا قائلين بأزليّة الصفات مع زيادتها على الذات، لكنّ الأزلية لا ترفع الفقر والحاجة عنه، لأنّ الملازمة غير العينية. ثمّ إن زيادة الصفات على الذات تسلتزم الإثنينية والتركيب.

قال الامام علي (ع): «وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كلّ صفة إنها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف انّه غير الصفة، فمن وصف اللّه سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه فقد جهله»[1].

فإن قلت: لا شكّ أنّ للّه تعالى صفات وأسماء مختلفة أُنهيت في الحديث النبوي المعروف إلى تسع وتسعين ، فكيف يجتمع ذلك مع القول بالعينيّة ووحدة الذات والصفات؟«التوحيد للصدوق:الباب٢٩،الحديث٨ »

قلت: كثرة الأسماء والصفات راجعة إلى عالم المفهوم، مع أنّ العينية

[1] «نهج البلاغة:الخطبة الاولى»

ناظرة إلى مقام الواقع العيني، ولا يمتنع كون الشيء على درجة من الكمال يكون فيها كلّـه علمـاً وقدرة وحياة ومع ذلك فينتزع منه باعتبارات مختلفة صفات متعدّدة متكثّرة، وهذا كما أنّ الإنـسان الخارجي مثلا بتمام وجوده مخلوق للّه سبحانه، ومعلوم له ومقدور له، من دون أن يخصّ جزء منـه بكونه معلوماً وجزء آخر بكونه مخلوقاً أو مقدوراً، بل كلّه معلوم وكلّه مخلوق، وكلّه مقدور.

ثمّ إنّ المشهور أنّ المعتزلة نافون للصفات مطلقاً وقائلون بنيابة الذات

عن الصفات، ولكنّه لا أصل له، فالمنفي عندهم هو الصفات الزائدة الأزلية، لا أصل الصفات فهـم قائلون بالعينية كالإمامية .

الخلاصة:

١- من تتمة دلائل وحدانيته هو برهان الفساد (التمانع)قال تعالى:«لَوْ كَانَ فِيهِمَــا آلِهَــةٌ إِلاَّ اللَّــهُ لَفَسَدَتَا»

٢- إنّ القرآن الكريم عندما يصف اللّه تعالى بالوحدانية، يصفه بـ «القهّاريّة» ويقول:«هوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»[1]

وبهذا المضمون آيات متعدّدة أُخرى في الكتاب المجيد،وكذلك الروايات.

٣- أنّ الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية الّتي تبتني عليها عقيدة المــسيحيين ، ولا منــاص لأيّ مسيحي من الاعتقاد به، وفي عين الوقت يعتبرون أنفسهم موحّدين غير مشركين، ويقولون أنّ عقيدة التثليث تعبّديّة محضة ولا سبيل إلى نفيها وإثباتها إلاّ الوحي.

ويلاحظ عليه أنّ عقيدة التثليث بالتفسير المتقدّم مشتملة على التناقض الصريح.

٤- اختلف الإلهيون في كيفية إجراء صفات اللّه الذاتية عليه سبحانه:

الأوّل: عينية الصفات مع الذات(العدلية)

الثاني: زيادتها على الذات وهو مختار المشبِّهة من أصحاب الصفات والأشاعرة

الثالث: بعض المتزلة قائلون بنيابة الذاتعن الصفات.

---

[1] «الزمر :٤»

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

التوحيد فى الخالقية

المقدمة :

إن من مراتب التوحيد هو التوحيد في الخالقية ،والسؤال هو ما معنى التوحيد في الخالقية؟ وما هو التفسير الصحيح لذلك ؟وهل توجد أدلة عقلية ونقليه على ذلك ؟ وما هي هذه الأدلة ؟وما هو موقف القرآن من ذلك ؟ ثم نسأل لماذا نشأة عقيدة الثنوية ؟ وكيف نفسر ما طرحوه من شبهة الشرور،واستناد القبائح إلى الله تعالى؟

المحتوى العلمى

أدلة التوحيد في الخالقية:

اولا:العقل:إنّ العقل يدرك بوضوح على أنّه ليس في الكون خالق أصيل إلّا اللّه سبحانه، وأنّ الموجودات الإمكانية مخلوقة للّه تعالى، وما يتبعها من الأفعال والآثار، حتى الإنسان وما يصدر منه، مستندة إليه سبحانه بلا مجاز وشائبة عناية، غاية الأمر أنّ ما في الكون مخلوق له إمّا بالمباشرة أو بالتسبيب.

وذلك لأنّه سبحانه هو الواجب الغني، وغيره ممكن بالذات، ولا يعقل أن يكون الممكن غنياً في ذاته وفعله عن الواجب، فكما أنّ ذاته قائمة باللّه سبحانه، فهكذا فعله، وهذا ما يعبّر عنه بالتوحيد في الخالقية. ومن عرف الممكن حقّ المعرفة وانّه الفقير الفاقد لكلّ شيء في حدّ ذاته، يعد المسألة بديهيّة.

ثانيا: النقل: فقد تضافرت النصوص القرآنية على أنّ اللّه سبحانه هو الخالق، ولا خالق سواه. وإليك نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال:

«قُلِ اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْواحِدُ الْقَهَّارُ»[١].

«اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ»[٢].

«ذلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ»[٣].

«أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ تَكُنْ لَهُ صاحِبَةٌ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ»[١].

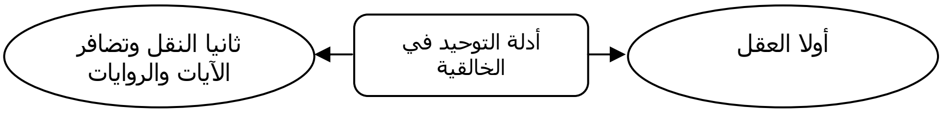
---

[١] «الرعد:١٦»

[٢] «الزمر:٦٢»

[٣] «المؤمن:٦٢»

«يا أَيُّهَا النّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللّهِ»[2].



إلى غير ذلك من الآيات القرآنيّة الدالّة على ذلك.

موقف القرآن الكريم تجاه قانون العلّيّة

إنّ الإمعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بأنّ النظام الإمكاني نظام الأسباب والمسبّبات، فإنّ المتأمّل في الذكر الحكيم لا يشكّ في أنّه كثيراً ما يسند آثاراً إلى الموضوعات الخارجية والأشياء الواقعة في دار المادة، كالسماء وكواكبها ونجومها، والأرض وجبالها وبحارها وبراريها وعناصرها ومعادنها، والسحاب والرعد والبرق والصواعق والماء والأعشاب والأشجار والحيوان والإنسان، إلى غير ذلك من الموضوعات الواردة في القرآن الكريم، فمن أنكر إسناد القرآن آثار تلك الأشياء إلى أنفسها فإنّما أنكره بلسانه وقلبه مطمئن بخلافه، وإليك ذكر نماذج من الآيات الواردة في هذا المجال:

١. «وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ»[3].

---

[1] «الانعام:١٠١»

[2] «فاطر:٣»

[3] «البقرة:٢٢»

فقد صرّح في هذه الآية بتأثير الماء في تكوّن الثمرات والنباتات، فإنّ الباء في قوله: «بِهِ» بمعنى السببية، ونظيرها الآية: ٢٧ من سورة السجدة والآية: ٤ من سورة الرعد، وغيرها من الآيات.

٢. «اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً فَيَبْسُطُهُ فِى السَّماءِ كَيْفَ يَشاءُ»[١].

فقوله سبحانه: «فَتُثِيرُ سَحاباً» صريح في أنّ الرياح تحرّك السحاب وتسوقها من جانب إلى جانب، فالرياح اسباب وعلل تكوينية لحركة السحاب وبسطها في السماء.

٣. «وَ تَرَى الأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ وَ أَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ»[٢].

فالآية تصرّح بتأثير الماء في اهتزاز الأرض وربوها، ثمّ تصرّح بإنبات الأرض من كلّ زوج بهيج.

٤. «مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوالَهُمْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ»[٣].

فالآية تسند إنبات السنابل السبع إلى الحبّة.

ثمّ إنّ هناك أفعالًا أسندها القرآن إلى الإنسان لا تقوم إلّابه، ولا يصحّ إسنادها إلى اللّه سبحانه بحدودها وبلا واسطة كأكله وشربه ومشيه وقعوده ونكاحه ونموّه وفهمه وشعوره وسروره وصلاته وصيامه، فهذه أفعال قائمة بالإنسان مستندة إليه، فهو الّذي يأكل ويشرب وينمو ويفهم.فالقرآن يعدّ الإنسان فاعلا لهذه الأفعال وعلّة لها.

كما أنّ في القرآن آيات مشتملة على الأوامر والنواهي الإلهية، وتدلّ على مجازاته على تلك الأوامر والنواهي، فلو لم يكن للإنسان دور في ذلك المجال وتأثير في الطاعة والعصيان فما هي الغاية من الأمر والنهي وما معنى الجزاء والعقوبة؟

---

[١] «الروم:٤٨»

[٢] «الحج:٥»

[٣] «البقرة:٢٦١»

التفسير الصحيح للتوحيد في الخالقية

إنّ المقصود من حصر الخالقية باللّه تعالى هو الخالقية على سبيل الاستقلال وبالذات، وأمّا الخالقية المأذونة من جانبه تعالى فهي لا تنافي التوحيد في الخالقية. كما انّ المراد من السببية الإمكانية (اعم من الطبيعية وغيرها) ليست في عرض السببية الإلهية، بل المقصود إن هناك نظاماً ثابتاً في عالم الكون تجرى عليه الآثار الطبيعية والأفعال البشرية، فلكلّ شيء أثر تكويني خاصّ، كما أنّ لكلّ أثر وفعل مبدأً فاعلياً خاصّاً، فليس كلّ فاعل مبدأً لكل فعل، كما ليس كلّ فعل وأثر صادراً من كل مبدأ فاعلي، كل ذلك بإذن منه سبحانه، فهو الّذي أعطى السببيّة للنار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثّر بإذن وتقدير منه سبحانه، هذا هو قانون العليّة العامّ الجاري في النظام الكوني الّذي يؤيّده الحسّ والتجربة وتبتني عليه حياة الإنسان في ناحية العلم والعمل.

وبهذا البيان يرتفع التنافي البدئي بين طائفتين من الآيات القرآنية؛الطائفة الدالّة على حصر الخالقية باللّه تعالى، والطائفة الدالّة على صحّة قانون العلّية والمعلولية واستناد الآثار إلى مبادئها القريبة، والشاهد على صحّة هذا الجمع، لفيف من الآيات وهي الّتي تسند الآثار إلى أسباب كونية خاصة وفي عين الوقت تسندها إلى اللّه سبحانه، وكذلك تسند بعض الأفعال إلى الإنسان أو غيره من ذوى العلم والشعور، وفي الوقت نفسه تسند نفس تلك الأفعال إلى مشيَّته سبحانه، وإليك فيما يلي نماذج من هذه الطائفة:

١- انّ القرآن الكريم أسند حركة السحاب إلى الرياح وقال: «اللَّهُ الَّذِى يُرْسِلُ الرِّياحَ فَتُثِيرُ سَحاباً»

كما أسندها إلى اللّه تعالى وقال: «أَ لَمْ تَرَ أَنَّ اللّهَ يُزْجِي سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً»[1].

٢- القرآن يسند الإنبات تارة إلى الحبّة ويقول:

«أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ»

وأخرى إلى اللّه تعالى ويقول: «وَ أَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَنْبَتْنا بِهِ حَدائِقَ ذاتَ بَهْجَةٍ»[2]

٣- انّه تعالى نسب توفّي الموتى إلى الملائكة تارة وإلى نفسه أُخرى فقال: «حَتَّى إِذا جاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنا»[3]

وقال: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها»[4].

٤. انّ الذكر الحكيم يصفه سبحانه بأنّه الكاتب لأعمال عباده ويقول: «وَاللَّهُ يَكْتُبُ ما يُبَيِّتُونَ»[5].

ولكن في الوقت نفسه ينسب الكتابة إلى رسله ويقول: «بَلى وَ رُسُلُنا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ»[6].

٥. لا شكّ انّ التدبير كالخلقة منحصر في اللّه تعالى، والقرآن يأخذ من المشركين الإعتراف بذلك ويقول: «وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ»[7]

و- مع ذلك- يصرّح بمدبّرية غير اللّه سبحانه حيث يقول: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً»[8].

---

[1] «النور:٤٣»
[2] «النمل:٦٠»
[3] «الانعام:٦١»
[4] «الزمر:٤٢»
[5] «النساء:٨١»
[6] «الزخرف:٨٠»
[7] «يونس:٣١»
[8] «النازعات:٥»

٦. إنّ القرآن يشير إلى كلتا النسبتين (أي نسبة الفعل إلى اللّه سبحانه وإلى الإنسان) في جملة و يقول:

«وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى»[1].

فهو يصف النبيّ الأعظم صلى الله عليه و آله بالرمي وينسبه إليه حقيقة ويقول: «إِذْ رَمَيْتَ»، ومع ذلك يسلبه عنه ويرى أنّه سبحانه الرامي الحقيقي.

هذه المجموعة من الآيات ترشدك إلى النظريّة الحقّة في تفسير التوحيد في الخالقية وهو أنّ الخالقية على وجه الإستقلال منحصرة فيه سبحانه، وغيره من الأسباب الكونية والفواعل الشاعرة إنما تكون مؤثرات وفواعل بإذنه تعالى ومشيَّته، وليست سببيّتها وفاعليّتها في عرض فاعليته تعالى، بل في طولها.

الإجابة عن شبهات

قد عرفت أنّ خالقيّته تعالى عامّة لجميع الأشياء والحوادث، وكلّ ما في صفحة الوجود يستند إليه سبحانه، وعندئذ تطرح إشكالات أو شبهات يجب على المتكلم الإجابة عنها، وهي:

أولا: شبهة الثنويّة في خلق الشرور؛

نسب إلى الثنوية القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادّة من الشرور والبلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد، فزعموا أنّ هناك مبدأين: أحدهما: مبدأ الخيرات، وثانيهما: مبدأ الشرور.

والجواب عنه بوجهين:

[1] «الانفال:١٧»

١- الشرّ أمر قياسي :إذا كانت هناك ظاهرة ليست لها صلة وثيقة بحياة الإنسان، أو لا تؤدّى صلتها بها إلى اختلال في حياته فلا تتصف بالشرّ والبلاء، إنما تتّصف بصفة الشرّيّة إذا أوجبت نحو اختلال في حياة الإنسان بحيث يوجب هلاكة نفسه أو ما يتعلّق به أو يتضرّر به بوجه.

ومن المعلوم أنّ هذه النسبة والإضافة متأخّرة عن وجود ذلك الموجود أو تلك الحادثة، فلو تحقّقت الظاهرة وقطع النظر عن المقايسة والإضافة لا يتّصف إلّا بالخير، بمعنى أنّ وجود كلّ شيء يلائم ذاته، وإنما يأتي حديث الشرّ إذا كانت هناك مقايسة إلى موجود آخر، إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ ما يستند إلى الجاعل اوّلًا وبالذات، هو وجوده النفسي، والمفروض أنّ وجود كلّ من المقيس والمقيس إليه، لايتّصفان بالشرّ والبلاء، بل بالخير والكمال، وأمّا الوجود الإضافي المنتزع من مقايسة إحدى الظاهرتين مع الأخرى فليس أمراً واقعياً محتاجاً إلى مبدأ يحقّقها.

٢- الشرّ عدمي: هناك تحليل آخر للشبهة وهو ما نقل عن أفلاطون وحاصله: أنّ ما يسمّى بالشرّ من الحوادث والوقائع يرجع عند التحليل إلى العدم، فالّذي يسمّى بالشرّ عند وقوع القتل ليس إلّا انقطاع حياة البدن الناشيء عن قطع علاقة النفس عن البدن، وما يسمّى بالشر عند وقوع المرض ليس إلّا الإختلال الواقع في أجهزة البدن وزوال ما كان موجودا له عند الصحّة من التعادل الطبيعي في الأعضاء والأجهزة البدنيّة.وكذلك سائر الحوادث الّتي تتّصف بالبليّة والشرّيّة.ومن المعلوم أنّ الّذي يحتاج إلى الفاعل المفيض هو الوجود، واما العدم فليس له حظّ من الواقعية حتى يحتاج إلى المبدأ الجاعل .

ثانيا: شبهة استناد القبائح إلى اللّه تعالى:

ربّما يقال: الإلتزام بعمومية خالقيته تعالى لكلّ شيء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، وهذا ينافي تنزُّهه سبحانه من كلّ قبح وشين.

والجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهة الثبوت والوجود، وجهة استنادها إلى فواعلها بالمباشرة، فعنوان الطّاعة والمعصية ينتزع من الجهة الثانية، وما يستند إلى اللّه تعالى هي الجهة الأولى، والأفعال بهذا اللحاظ متّصفة بالحسن والجمال، أيالحسن التكويني.

وبعبارة أخرى: عنوان الحسن والقبح المنطبق على الأفعال الصادرة عن فاعل شاعر مختار، هو الّذي يدركه العقل العملي بلحاظ مطابقة الأفعال لأحكام العقل والشرع وعدمها، وهذا الحسن والقبح يرجع إلى الفاعل المباشر للفعل.

نعم أصل وجود الفعل- مع قطع النظر عن مقايسته إلى حكم العقل أو الشرع- يستند إلى اللّه تعالى وينتهي إلى إرادته سبحانه، والفعل بهذا الإعتبار لا يتّصف بالقبح، فإنّه وجود والوجود خير وحسن في حدّ ذاته.

قال سبحانه: «الَّذِى أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُ»[1].

وقال: «اللَّهُ خالِقُ كُلِّ شَىْءٍ»[2].

فكلّ شيء كما أنّه مخلوق، حسن، فالخلقة والحسن متصاحبان لا ينفكّ احدهما عن الآخر أصلا.

[1] «السجدة:٧»
[2] «الزمر:٦٢»

الخلاصة:

١- أدلة التوحيد في الخالقية: أولا العقل ،وثانيا النقل وتضافر الآيات والروايات.

٢- إنّ الإمعان في الآيات الكريمة يدفع الإنسان إلى القول بأنّ الكتاب العزيز يعترف بـــأنّ النظـــام الإمكاني نظام الأسباب والمسبّبات.

٣- إنّ المقصود من حصر الخالقية باللّه تعالى هو الخالقية على سبيل الاستقلال وبالذات، وأمّا الخالقية المأذونة من جانبه تعالى فهي لا تنافي التوحيد في الخالقية.

٤- نسب إلى الثنوية القول بتعدّد الخالق، واستدلّوا عليه بما يشاهد في عالم المادّة من الشرور والبلايا، قالوا: إنّ الشر يقابل الخير، فلا يصحّ استنادهما إلى مبدأ واحد.

والجواب عنها: ١- الشرّ أمر قياسي،٢- الشرّ عدمي

٥- : الإلتزام بعمومية خالقيته تعالى لكلّ شيء يستلزم إسناد قبائح الأفعال إليه تعالى، وهـــذا ينـــافي تنزُّهه سبحانه من كلّ قبح .

والجواب: أنّ للأفعال جهتين، جهة الثبوت والوجود والأفعال بهذا اللحاظ متّصفة بالحسن والجمال ، وجهة استنادها إلى فواعلها بالمباشرة،وينتزع منه عنوان الطّاعة والمعصية .

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

التوحيد فى الربوبية

المقدمة:

قلنا إن من مراتب التوحيد هو التوحيد في الربوبية، والسؤال المطروح هو ما معنى التوحيد في الربوبية ؟ وهل كانت محل وفاق ام لا ؟ وما هي حقيقة الربوبية ؟ وهل يوجد أدلة على ذلك ؟ وإذا كانت موجودة فما هي هذه الأدلة؟ ثم نسأل عن شؤون ومظاهر التوحيد في الربوبية ما هي ؟ وكيف نفسر ذلك؟

المحتوى العلمي

التوحيد في الربوبية

يستفاد من الكتاب العزيز أنّ التوحيد في الخالقية كان موضع الوفاق عند الوثنيّين قال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[1]

ومثله في سورة الزمر الآية ٣٨.

وقال سبحانه: «وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ»[2].

وأمّا مسألة التوحيد في التدبير فلم تكن أمراً مسلّماً عندهم، بل الشرك في التدبير كان شائعا بين الوثنيين، كما أنّ عبدت الكواكب والنجوم في عصر بطل التوحيد «إبراهيم (ع)» كانوا من المشركين في أمر التدبير، حيث كانوا يعتقدون بأنّ الأجرام العلوية هي المتصرّفة في النظام السفلي من العالم وأنّ أمر تدبير الكون، ومنه الإنسان، فوّض إليها فهي أرباب لهذا العالم ومدبّرات له لا خالقات له، ولأجل ذلك نجد أنّ إبراهيم يردّ عليهم بإبطال ربوبيتها عن طريق الإشارة إلى أُفولها وغروبها، يقول سبحانه حاكياً عنه:

---

[1] «لقمان:٢٥»

[2] «الزخرف:٨٧»

«فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لاأُحِبُّ الآفِلِينَ* فَلَمَّا رَأى الْقَمَرَ بازِغاً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّى لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ* فَلَمَّا رَأى الشَّمْسَ بازِغَةً قالَ هذا رَبِّى هذا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قالَ يا قَوْمِ إِنِّى بَرِىءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ»[1].

ترى أنّه ه (ع) استعمل كلمة الربّ في احتجاجه مع المشركين، و لم يستعمل كلمة الخالق، للفرق الواضح بين التوحيدين وعدم إنكارهم التوحيد في الأوّل وإصرارهم على الشرك في الثاني.

حقيقة الربوبية

لفظة الربّ في لغة العرب بمعنى المتصرّف والمدبّر والمتحمّل أمر تربية الشيء، وحقيقة التدبير تنظيم الأشياء وتنسيقها بحيث يتحقّق بذلك مطلوب كل منها وتحصل له غايته المطلوبة له، وعلى هذا فحقيقة تدبيره سبحانه ليست إلا خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسبّبات دبر الأسباب وعقيب العلل، فيؤثّر بعض أجزاء الكون في البعض الآخر حتّى يصل كلّ موجود إلى كماله المناسب وهدفه المطلوب، يقول سبحانه:

«رَبُّنَا الَّذِى أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى»[2].

والتوحيد في الربوبية هو الإعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكاني بيد اللّه سبحانه وأمّا الأسباب والعلل الكونية فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره ويفعلون بمشيئته وقد صرّح القرآن الكريم على أن هناك مدبّرات لأمر العالم بإذنه تعالى، قال سبحانه: «فَالْمُدَبِّراتِ أَمْراً»[1].

---

[1] «الانعام:٧٦-٧٨»

[2] «طه:٥٠»

ويقابله الشرك في الربوبية وهو تصور أنّ هناك مخلوقات للّه سبحانه لكن فوّض إليها أمر تدبير الكون ومصير الإنسان في حياته تكويناً وتشريعاً.

و هاهنا نكتة يجب التنبيه عليها و هي أنّ الوثنيّة لم تكن معتقدة بربوبيّة الأصنام الحجريّة و الخشبيّة ونحوها بل كانوا يعتقدون بكونها أصناما للآلهة المدبّرة لهذا الكون، و لّما لم تكن هذه الآلهة المزعومة في متناول أيديهم و كانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحسّ صعبة التصور عمدوا إلى تجسيم تلك الآلهة و تصويرها في أوثان و أصنام من الخشب و الحجر و صاروا يعبدونها عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقية وهي الآلهة المزعومة.

دلائل التوحيد في الربوبية

١- تدبير الكون لا ينفكّ عن الخلق :إنّ النكتة الأساسية في خطأ المشركين تتمثّل في أنّهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أُمور عائلة أو مؤسَّسة وتصوّروا أنّهما من نوع واحد، مع أنّهما مختلفان في الغاية، فانّ تدبير الكون في الحقيقة إدامة الخلق والإيجاد.

توضيح ذلك: أنّ كلّ فرد من النظام الكوني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقد للوجود الذاتي، لكن فقره ليس منحصرا في بدء خلقته بل يستمرّ معه في بقائه وعلى هذا، فتدبير الكون لاينفكّ عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلق وإيجاد مستمرّ.

---

[1] «النازعات:٥»

فتدبير الوردة مثلًا ليس إلّا تكوّنها من المواد السُّكرية في الأرض ثم توليدها الأوكسجين في الهـــواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية و الكيميائية في ذاتها و ليست كل منها إلّا شعبة من الخلق، و مثلها الجنين مذ تكوّنه في رحم الأُم، فلا يزال يخضع لعمليّات التفاعل و النموّ حتى يخرج من بطنها، وليست هذه التفاعلات إلّا شعبة من عمليّة الخلق و فرعاً منه.

٢- انسجام النظام واتصال التدبير: إنّ مطالعة كلّ صفحة من الكتاب التكويني العظيم يقودنـــا إلى وجود نظام موحَّد وارتباط وثيق بين أجزائه، ومن المعلوم أنّ وحدة النظام وانســـجامه وتلائمـــه لا تتحقّق إلّا إذا كان الكون بأجمعه تحت نظر حاكم ومدبِّر واحد، ولو خضع الكون لإرادة مدبِّرين لما كان من اتصال التدبير وانسجام أجزاء الكون أيّ اثر، لانّ تعدّد المدبّر والمنظِّم- بحكم اختلافهما في الذات أو في الصفات والمشخصات- يستلزم بالضرورة الاختلاف في التدبير والإرادة، وذلك ينـــافي الانسجام والتلائم في أجزاء الكون.

فوحدة النظام وانسجامه كاشف عن وحدة التدبير والمدبّر وإلى هذا يشير قوله سبحانه: «لَوْ كـــانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا»[1].

وهذا الاستدلال بعينه موجود في الأحاديث المروية عن أئمة اهل البيت :يقول الامام الصـــادق(ع) : «دلّ صحّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على إن المدبّر واحد».[2]

وسأله هشام بن الحكم: ما الدليل على انّ اللّه واحد؟

فقال(ع): «إتصال التدبير وتمام الصنع، كما قال اللّه عزّوجلّ «لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتا».

[1] «الانبياء:٢٢»

[2] «توحيد الصدوق:الباب٣٦،الحديث١»

مظاهر التوحيد في الربوبية

إنّ للتوحيد في الربوبية نطاقاً واسعاً شاملًا لجميع المظاهر الكونية والحقائق الوجودية فلا مدبِّر في صفحة الوجود، بالذات على وجه الاستقلال، سوى اللّه تعالى فهو ربّ العالمين لا ربّ سواه.

وينبغي في ختام هذا البحث أن نشير إلى ثلاثة أقسام لها أهميّة خاصّة في حياة الإنسان الاجتماعية وهي:

١. *التوحيد في الحاكمية*

الحاكم هو الّذي له تسلّط على النفوس والأموال، والتصرّف في شؤون المجتمع بالأمر والنهى، والعزل والنصب، والتحديد والتوسيع ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ هذا يحتاج إلى ولاية له بالنسبة إلى المسلّط عليه، ولولا ذلك لعدّ التصرّف عدوانياً، هذا من جانب.

ومن جانب آخر الولاية على الغير متفرّع على كون الوالي مالكا للمولّى عليه أو مدبّر أموره في الحياة، وبما أن لا مالكية لأحد على غيره إلّا للّه تعالى ولا مدبِّر سواه فإنّه الخالق الموجد للجميع والمدبّر للكون بأجمعه، فلا ولاية لأحد على أحد بالذات سوى اللّه تعالى، فحقّ الولاية منحصر للّه تعالى.

قال سبحانه: «أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِياءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»[١].

وقال سبحانه: «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَ هُوَ خَيْرُ الْفاصِلِينَ»[٢].

---

[١] «الشورى:٩»
[٢] «الانعام:٥٧»

ومن جانب ثالث: أنّ وجود الحكومة والحاكم البشري في المجتمع

أمر ضروري كما أشار إليه الإمام علي عليه السلام بقوله: «لابدّ للناس من أمير برّ أو فاجر»[1].

ومن المعلوم أنّ ممارسة الإمرة وتجسيد الحكومة في الخارج ليس من شأنه سبحانه، بل هو شأن من يماثل المحكوم عليه في النوع ويشافهه ويقابله مقابلة الإنسان للإنسان، وعلى ذلك، فوجه الجمع بين حصر الحاكمية في اللّه سبحانه ولزوم كون الحاكم والأمير بشراً كالمحكوم عليه، هو لزوم كون من يمثّل مقام الإمرة مأذوناً من جانبه سبحانه لإدارة الأمور والتصرّف في النفوس والأموال، وأن تكون ولايته مستمدّة من ولايته ومنبعثة منها.

وعلى هذا فالحكومات القائمة في المجتمعات يجب أن تكون مشروعيتها مستمدّة من ولايته سبحانه وحكمه بوجه من الوجوه، وإذا كانت علاقتها منقطعة غير موصولة به سبحانه فهي حكومات طاغوتية لا مشروعيّة لها.

٢. التوحيد في الطّاعة

لا شكّ أنّ من شؤون الحاكم والولي، لزوم إطاعته على المحكوم والمولّى عليه، فإنّ الحكومة من غير لزوم إطاعة الحاكم تصبح لغواً، وقد تقدّم أنّ الحاكم بالذات ليس إلّااللّه تعالى.

وعلى هذا، فليس هناك مطاع بالذات إلّاهو تعالى وأمّا غيره

تعالى، فبما أنّه ليس له ولاية ولا حكومة على أحد إلّابإذنه تعالى وباستناد حكومته إلى حكومته سبحانه، فليس له حقّ الطّاعة على أحد إلّا كذلك.

قال تعالى: «وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلّا لِيُطاعَ بِإِذْنِ اللّهِ»[1].

---

[1] «نهج البلاغة:الخطبة٤٠»

وقال سبحانه: «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطاعَ اللَّهَ»[٢].

٣. التوحيد في التشريع

إنّ الربوبية على قسمين: تكوينيّة وتشريعيّة ودلائل التوحيد في الربوبية التكوينية تثبت التوحيد في الربوبيّة التشريعية أيضاً، فإنّ التقنين والتشريع نوع من التدبير، يدبّر به أمر الإنسان والمجتمع البشري، كما أنّه نوع من الحكومة والولاية على الأموال والنفوس، فبما أنّ التدبير والحكومة منحصرتان في اللّه تعالى، فكذلك ليس لأحد حقّ التقنين والتشريع إلّاله تعالى.

وأمّا الفقهاء والمجتهدون فليسوا بمشرّعين، بل هم متخصّصون في معرفة تشريعه سبحانه، ووظيفتهم الكشف عن الأحكام بعد الرجوع إلى مصادرها وجعلها في متناول الناس.

وأمّا ما تعورف في القرون الأخيرة من إقامة مجالس النوّاب أو الشورى في البلاد الإسلامية، فليست لها وظيفة سوى التخطيط لإعطاء البرنامج للمسؤولين في الحكومات في ضوء القوانين الإلهيّة لتنفيذها، والتخطيط غير التشريع كما هو واضح.

والقرآن الكريم يعدّ كل تقنين لا يطابق الحكم والتشريع الإلهي كفراً وظلماً وفسقاً، قال سبحانه:

١. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِك هُمُ الْكافِرُونَ»[٣].

٢. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِك هُمُ الظّالِمُونَ»[٤].

٣. «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللّهُ فَأُولئِك هُمُ الْفاسِقُونَ»[١].

---

١ «النساء:٦٤»

٢ «النساء:٨٠»

٣ «المائدة:٤٤»

٤ «المائدة:٤٥»

[1] «المائدة:٤٧»

مظاهر التوحيد في الربوبية

- التوحيد في الحاكمية
- التوحيد في الطاعة
- التوحيد في التشريع

الخلاصة:

١- حقيقة الربوبية

أ- لفظة الربّ في اللغة بمعنى المتصرّف والمدبّر والمتحمّل أمر تربية الشيء، وحقيقة التدبير تنظيم الأشياء وتنسيقها فحقيقة تدبيره سبحانه خلق العالم وجعل الأسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسبّبات دبر الأسباب وعقيب العلل.

ب- التوحيد في الربوبية هو الاعتقاد بأنّ تدبير العالم الإمكاني بيد اللّه سبحانه وأمّا الأسباب والعلل الكونية فكلّها جنود له سبحانه يعملون بأمره.

٢- دلائل التوحيد في الربوبية :تدبير الكون لا ينفكّ عن الخلق، وانسجام النظام واتصال التدبير

٣- شؤون ومظاهر التوحيد في الربوبية:التوحيد في الحاكمية ،والتوحيد في الطاعة ،والتوحيد في التشريع.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية ١

الإسلام والتاريخ

المقدمه:

الهدف الدراسي:

التعريف بالتأريخ و أهميته.

النتايج الدراسية المتوخاة بعد الدرس:

١. ماهو موقف الإسلام و القرآن من التأريخ؟

٢. ما هي مستويات البحث التأريخي في القرآن الكريم؟

٣. ما هو المقصود من مصطلح تأريخ الإسلام؟

٤. ما هي عصور التأريخ الإسلامي؟

المحتوى العلمي:

الإسلام والتاريخ

١ ــ القرآن الكريم والتاريخ

١ ــ من الواضح جدا أن التأريخ علم من العلوم الإنسانية المهمة و القرآن الكريم قد تعرض للتأريخ كمصدر معرفي و بما أن القرآن الكريم هو هدي الله للبشرية و قد أنعم به عليها ليهديها إلي الصراط المستقيم و للتي هي أقوم[١]، ففيه تبيان كلّ شيء[٢] وتفصيله[٣]. و لم يترك القرآن شيئاً يحتاج إليه العباد إلاّ وبيّنه لهم[٤]، ففيه خبر السماء وخبر الأرض وخبر ما كان وخبر ما يكون وخبر ما هو كائن[٥].

٢ ــ التاريخ: هو مجموعة التجارب البشرية الماضية. وقد اعتبره القرآن الكريم مصدراً من مصادر المعرفة فحثّ البشريّة على التعرّف عليه والاستفادة منه قائلاً: (**قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَــقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ**)[٦]، وقال أيضاً مخاطباً الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم): (**فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ**)[٧].

٣ ــ وللقرآن منهج كامل وواضح في التعامل مع التاريخ الإنساني بشتّى فروعه ومجالاته ومستوياته.

---

١ . الإسراء: ٩.
٢ . النحل: ٨٩ .
٣ . يوسف: ١١١.
٤ . بحارالأنوار ٩٢ : ٨٤ .
٥ . بحارالأنوار ٩٢ : ٨٤ .
٦ . آل عمران: ١٣٧.
٧ . الأعراف: ١٧٦.

٤ ـــ لقد تضمّن القرآن الكريم حقائق تاريخيّة ممتعة، وبلغ اعتناؤه بالتاريخ حدّاً جعله يكرّر بعض هذه الحقائق ويفصّل في بعضها وكأنّه كتاب تاريخ، حتّى قيل: إنّ ثلث القرآن قصص وتاريخ.

٥ ـــ إنّ المعرفة التي يحصل عليها الإنسان من خلال التاريخ تمتاز على المعرفة النظريّة التي لم تصل إلى محكّ التجربة والتطبيق من حيث درجة الإقناع والاعتماد عليها. قال تعالى: (**كُلاًّ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ**)[١].

٦ ـــ ويترتّب على هذه المعرفة إمكان التأسّي والاقتداء بالذين نجحوا في حياتهم العملية، ومن هنا اعتَبَر القرآنُ الأنبياءَ الذين أفلحوا في سلوك الصراط المستقيم في هذه الحياة الدنيا اُسوةً وقدوةً لغيرهم.

٧ ـــ ويتميز هذا المصدر عن غيره من المصادر التاريخية بكونه وحياً إلهياً صادراً من مصدر العلم المحيط بحقائق الأشياء وبكيفية تحقّقها بشكل كامل.

كما يتميّز بالدقّة والصّدق والواقعيّة والاستيعاب لكل مراحل تاريخ الإنسانية.

ويتميّز أيضاً بقدرته المعجزة على توظيف حقائق التاريخ لهداية الإنسان وتربيته للسير به نحو الكمال المطلوب له.

٢ ـــ تاريخ الإنسان في القرآن الكريم

١ . هود: ١٢٠.

1 ــ أوضح القرآن الصادق أنّ إشراق النبوّة يعتبر بداية العصر التاريخي للإنسان. وذلك في قوله تعالى: (وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى الأَرْضِ خَلِيفَةً)[1].

وقال عن اصطفاء آدم(عليه السلام) للنبوّة: (إِنَّ اللهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحاً وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ)[2].

فيكون آدم(عليه السلام) قد مثّل بداية خطّ النبوّة والهداية الإلهية للبشرية.

٢ ــ واعتبر القرآن خطّ النبوّة هو المحور الأوّل في حركة الإنسانية وبناء الحضارة، وعلى أساسه تكوّن تاريخ الإنسان الذي زوّده الله بالعقل والغريزة والاختيار.

وأوضح الإمام عليّ(عليه السلام) هذه الحقيقة القرآنية قائلاً : «فبعث فيهم رسله وواتر انبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكروهم نقمته و يحتجوا عليهم بالتبليغ ، ويثيروا لهم دفائن العقول...»[3].

٣ــ مستويات البحث التاريخي

تتنوّع البحوث التاريخية ــ فيما يرتبط بتاريخ الإنسان ــ إلى مستويات ثلاثة بالرغم من ترابطها وتوقّف بعضها على بعض:

١ ــ البَحْث التاريخي النقلي: ويهتمّ بنقل الحوادث التاريخية، والتثبّت من تحقّقها.

٢ ــ البحث التاريخي التحليلي: ويعتني بتحليل الحوادث التاريخية من خلال التعرّف على أسبابها واكتشاف آثارها ونتائجها بالإضافة إلى الاهتمام بمدى ارتباطها بالحوادث التي تعاصرها.

٣ ــ البحث التاريخي الفلسفي (فلسفة التاريخ): ويعتني باكتشاف السنن التي تتحكّم في تاريخ الإنسان وكيفية عملها ومراحل التاريخ البشري وعلل التطوّر لحركة التاريخ بشكل عامّ والتنبؤ بالمستقبل الذي ينتظر الإنسانية في نهاية الطريق.

---

١ . البقرة: ٣٠.

٢ . آل عمران: ٣٤.

٣ . الخطبة الاولى من نهج البلاغه.

والبحث التاريخي الفلسفي يستطيع أن يمدّ الباحث التاريخي بالقدرة على التحليل والتفسير والاستنباط لتوظيف أحداث التاريخ في خدمة الإنسان بشكل عامّ.

وقد اعتنى القرآن الكريم بالبحث التاريخي بمستوياته الثلاثة وذلك: لترابطها وعدم إمكان الاستغناء عن واحد منها.

٤ . ما هو المقصود من تأريخ الإسلام؟

الإسلام بمعناه العام هو الدين الذي يبتني على التسليم المطلق لله وحده و هو رسالة تغييريّة شاملة لكل أبعاد حياة الإنسان، فالدين أساس حركة الإنسان وجاء الأنبياء جميعاً ضماناً لإسلام الإنسان و إرجاعه إلى فطرته حين انحرف عنها و بهذا المنظار يصحّ إطلاق الإسلام على كل الأديان الإلهية التي تبتني على «التسليم المطلق لله وحده»، فهو تسليم العقل والفكر، وتسليم القلب والشعور، وتسليم الإرادة والعمل لله وحده بشكل تامّ وفي كل مجالات الحياة[١].

والاسلام بمعناه الخاص هو الرسالة الخاتمة التي جاء بها سيدالمرسلين محمدبن عبدالله(صلى الله عليه وآله وسلم) والتي نَسَخت الرسالات السابقة ، و هي عقيدة ونظام. ونحن نؤرخ للإسلام بمعناه الخاص ، ومن بدء الدعوة الاسلامية.

ما هي عصور التأريخ الإسلامي؟

إنّ تاريخ الإسلام هو تاريخ الرسالة الإسلامية التي جاءت لتخرج الناس من الظلمات إلى النور، وليس هو تاريخ كلّ من تربَّع على كرسيّ الحكم والخلافة وحَكَمَ باسم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم)، ولا هو تاريخ آحاد المسلمين، وإنّما هو تاريخ هذه الرسالة الخاتمة بمقدار ما لها من حضور وامتداد في حياة المسلمين.

---

١ . راجع الآيات التالية: ١١٢ من سورة البقرة و ١٢٥ من سورة النساء و ٢٢ من سورة لقمان.

إنّ القادة الربّانيين والأئمة المعصومين الذين عيّنهم رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) بأمر من الله سبحانه[١] لحفظ الرسالة من عبث العابثين وصيانة هذا الخطّ الربّاني في حياة البشرية بعد رسول الله(صلى الله عليه وآله وسلم) من تسرّب التحريف له، والذين دأبوا على تأصيله وتعميقه وذابوا في حمايته والدفاع عنه، تُمثِّلُ حياتُهم حياةَ الرسالة ومواقفُهُم مواقفَ الشريعة وحركتُهُم حركةَ الدين الإلهيّ؛ لأنّهم يجسِّدون قِيَمَه وحقائقه، ويُعبِّرون عنها أصدقَ تعبير، فتاريخهم هو تاريخ هذا الخطّ الرساليّ بكلّ مراحله وملابساته، ومن هنا كان تاريخ القادة الميامين ــ محمّد(صلى الله عليه وآله وسلم) والصفوة من عترته وأهل بيته(عليهم السلام) ــ هو تاريخ الإسلام الحقيقي، باعتبارهم المقياس والمثل الأعلى لحركة هذه الرسالة في هذه الحياة.

عصر الثورة علي الجاهلية وتأسيس الدولة الإسلاميّة

يبدأ تاريخ الإسلام بالبعثة المباركة في السابع والعشرين من شهر رجب قبل الهجرة النبويّة بثلاثة عشر عاماً، حيث بدأت الرسالة الخاتمة حياتها وأخذت تشقّ طريقها، مخترقة المجتمع العربي الجاهلي والإنساني الغارق في الظلام على يدي الرسول الأعظم محمّد بن عبدالله(صلى الله عليه وآله وسلم) على شكل ثورة إلهيّة تغييريّة شاملة، إنطلاقاً من مكّة المكرّمة وانتهاءً بالدولة الإسلامية المباركة التي أثمرتها جهوده المتواصلة وقيادته الحكيمة في أقصر فترة زمنية ممكنة في تاريخ الرسالات السماوية والدعوات التغييريّة.

ولِعصر النبيّ(صلى الله عليه وآله وسلم) عهدان متميّزان، هما: العهد المكيّ والعهد المدنيّ. ويبدأ الأوّل منهما بالبعثة النبويّة في مكّة وينتهي بالهجرة من مكّة إلى المدينة المنوّرة (يثرب) ويبدأ الثاني

١ . راجع الآيات التالية: ٦٧ و٣ من سورة المائدة و٣٣ من سورة الأحزاب و٦١ من آل عمران و٢٣ من سورة الشورى. وراجع أيضاً حديث الثقلين وحديث السفينة والأمان وغيرها من الأحاديث التي تضمّنت مرجعية أهل البيت الدينية وأنّهم يمثِّلون الخطّ السليم والحقيقي للرسالة الإسلامية.

منهما بهجرة النبيّ(صلى الله عليه وآله وسلم) إلى المدينة وينتهي بوفاته(صلى الله عليه وآله وسلم) فيها.

وفي كلا العهدين كان الوحي الإلهي هو الموجّه المباشر للنبيّ القائد(صلى الله عليه وآله وسلم)والأمّة المسلمة من خلال آيات القرآن الكريم التي نزلت خلال ثلاثة وعشرين عاماً من الهدم والبناء المتواصِلَيْن. وقد حفظ القرآن الكريم لنا أحداث هذين العهدين.

ونستطيع أن نقف على تاريخ هذا العصر فيما إذا عرفنا ترتيب نزول آيات القرآن الكريم بشكل صحيح.

عصر الوصاية على الثورة والدولة الإسلامية

إنّ حركة التغيير الشاملة للمجتمع الجاهلي بمفاهيمه وقيمه وأعرافه وأنظمته كانت تتطلّب وصاية عقائدية مستمرة على الثورة والدولة النبويّة و الأمة الفتيّة; وذلك لأنّ الطريق أمام هذه الحركة كان طويلاً وممتدّاً بامتداد الفواصل المعنويّة الضخمة بين الجاهليّة والإسلام. و لم تكن المدّة الزمنية التي استوعبتها الثورة والدولة النبويّة كافيةً لاجتثاث كلّ الجذور الجاهليّة ورواسبها، كما برهن على ذلك تاريخ الحوادث التي وقعت عقيب وفاة الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم)[١].

ومن هنا فقد عيّن النبيّ القائد(صلى الله عليه وآله وسلم) بأمر من الله تعالى إثني عشر وصيّاً على ثورته ودعوته ورسالته ليقودوا اُمّته ودولته الربّانية من بعده وليقوموا بمهمّة الدفاع والذبّ عن شريعة الله ودولة رسول الله واُمّة خاتم النبيّين(صلى الله عليه وآله وسلم).

وينقسم عصر الائمة و الأوصياء الراشدين الى ثلاثة عهود متميّزة، وهي:

١ ــ عهد الحضور: ويبدأ برحيل الرسول(صلى الله عليه وآله وسلم) وينتهي برحيل الإمام الحسن العسكري(عليه السلام)سنة ٢٦٠ هــ .

١ . راجع للتفصيل (نشأة التشيّع والشيعة) ، ص ٥١ ــ ٥٧ و ٥٨ ــ ٦١.

٢ ــ عهد الغيبة: ويبدأ برحيل الإمام الحسن العسكري(عليه السلام) ويستمر حتّى ظهور الإمام الثاني عشر المهدي المنتظر(عج).

و أما عهد الظهور فهو الثالث من عهود الإمامة و سيأتي بحثه إن شاء الله تعالي.

الخلاصة الدرس :

١. القرآن الكريم مصدر تاريخي علمي موثوق ــ بل فوق الوثاقة ــ وهو يتمتّع بالغِنى من حيث الدقّة والصدق والواقعية والاستيعاب بما لا يتمتّع به غيره من المصادر التاريخية المتداولة.

٢. للقرآن منهج تاريخي قد تفرّد به، فلابدّ من التعرّف عليه والاستهداء به في التعامل مع التاريخ بجميع مستوياته.

٣. اعتنى القرآن الكريم بتاريخ البشرية بشكل عامّ، وبتاريخ النبوّات والأنبياء بشكل خاصّ، وبتاريخ الرسالة الإسلامية الخاتمة بشكل أخصّ.

٤. الإسلام هو خاتمة الرسالات الإلهية للبشرية جمعاء.

و تاريخ الإسلام هو تاريخ الرسالة (تاريخ الخطّ الرسالي) وليس هو تاريخ الخلفاء أو تاريخ آحاد المسلمين.

إنّ حياة القادة الرساليّين ــ محمّد(صلى الله عليه وآله وسلم) وعترته الطاهرين ــ تمثّل حياة الرسالة الإسلامية، وتاريخهم هو تاريخ هذا الخطّ الرسالي بلا ريب.

٥. ينقسم تاريخ الإسلام إلى عصرين متميّزَيْن: عصر النبيّ المرتبط بالوحي بشكل مباشر، وهو عصر الثورة الربانية وتأسيس الدولة الإسلامية (و) عصر أوصياء النبيّ(عليهم السلام)الإثني عشر الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهّرهم تطهيراً وهو عصر الوصاية على الرسالة والأُمة المسلمة والدولة الإسلامية. وهو بدوره ينقسم إلى ثلاثة عهود متميزة.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ١٦)

صفاته تعالى

المقدمة:

قسم المتكلمون الصفات الالهيه إلى تقسيمات متعددة ،فما هذه التقسيمات ؟وما هو ملاك هذه التقسيمات ؟ وكيف فرق المتكلمون بين صفات الذات وصفات الفعل ؟وما هو ملاك هذا التقسيم وهل يوجد دليل من القرآن على هذا التقسيم؟ وما هو معنى الصفات الخبرية؟ وما هي الطرق لمعرفة الصفات الإلهية؟ وهل هي عقلية محضة أم لا ؟وهل هي نابعة من الوحي الإلهي ،أم من الكشف والشهود؟

المحتوى العلمى :

تقسيمات الصفات عند المتكلّمين

قد ذكروا لصفاته تعالى تقسيمات وهي:

١ – *الصفات الجمالية والجلالية*

إذا كانت الصفة مثبتة لجمال ومشيرة إلى واقعية في ذاته تعالى سمّيت «ثبوتية» أو «جمالية» وإذا كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه سمّيت «سلبية» أو جلالية.

فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيرة إلى وجود كمال و واقعية في الذات الإلهية و لكن نفي الجسمانية و التحيّز والحركة والتغيّر من الصفات السلبية الهادفة إلى سلب ما هو نقص عن ساحته سبحانه.

قال صدر المتألهين: «إنّ هذين الإصطلاحين (الجمالية) و (الجلالية) قريبان ممّا ورد في الكتاب العزيز، قال سبحانه: «تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإِكْرامِ»[1].فصفة الجلال ما جلّ ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما تكرّمت ذاته بها وتجمّلت، فيوصف بالكمال وينزّه بالجلال»[2].

٢ – *صفات الذات وصفات الفعل*

قسّم المتكلّمون صفاته سبحانه إلى صفة الذات و صفة الفعل، والأوّل: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات فحسب، كالقدرة والحياة والعلم. والثاني: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه.

فصفات الفعل هي المنتزعة من مقام الفعل، بمعنى أنّ الذات توصف بهذه الصفات عند ملاحظتها مع الفعل، وذلك كالخلق والرزق ونظائرهما من الصفات الفعلية الزائدة على الذات بحكم انتزاعها من مقام الفعل.

---

[1] «الرحمن:٧٨»

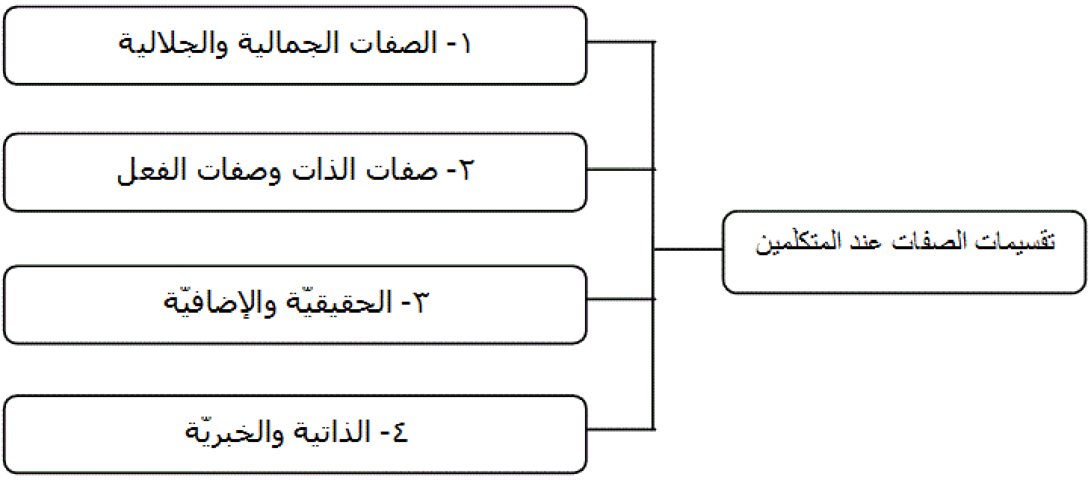
[2] «الاسفار:١١٨/٦»

٣- الحقيقيّة والإضافيّة

إنّ للصّفات تقسيماً آخر وهو تقسيماً إلى الحقيقيّة والإضافية والمراد من الأولى ما تتّصف به الذات حقيقة، وهي إمّا حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، إمّا حقيقية محضة كالحياة. والإضافية هي الصفات الانتزاعية كالعالميّة والقادرية والخالقيّة والرازقيّة والعليّة.

٤- الذاتية والخبريّة

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتية وخبرية. والمراد من الأولى أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحياة، والمراد من الثانية ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب والسنّة ولولا ذلك لما وصف اللّه تعالى بها بمقتضى حكم العقل وذلك ككونه سبحانه مستوياً على العرش وكونه ذا وجه، ويدين، وأعين، إلى غير ذلك من الألفاظ الواردة في القرآن أو الحديث الّتي لو أجريت على اللّه سبحانه بمعانيها المتبادرة عند العرف لزم التجسيم والتشبيه.



الثاني: طرق معرفة صفاته تعالى

الطرق الصحيحة إلى معرفة صفات اللّه تعالى ثلاثة:

الأول: الطريق العقلي

للطريق العقلي إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأولّ: الطريق العقلي الصرف ويكفي لذلك إثبات أنّه تعالى واجب الوجود بالذات، فيستدلّ بطريق اللمّ جميع صفاته الجمالية والجلالية.

وقد سلك المتكلم الإسلامي الشهير نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية والجمالية حيث قال: وجوب الوجود يدلُّ على سرمديته، ونفي الزائد، والشريك، والمثل، والتركيب بمعانيه، والضدّ، والتحيّز، والحلول، والاتّحاد، والجهة، وحلول الحوادث فيه، والحاجة، والألم مطلقاً، واللّذة المزاجية، والمعاني، والأحوال، والصفات الزائدة والرؤية وعلى ثبوت الجود، والملك، والتمام، والحقيّة،والخيرية، والحكمة، والتّجبُّر، والقهر، والقيّوميّة[١].

والوجه الثاني: مطالعة الكون المحيط بنا، وما فيه من بديع النظام، فيكشف بطريق الإنّ عن علم واسع وقدرة مطلقة عارفة بجميع الخصوصيات الكامنة فيه، وكلّ القوانين الّتي تسود الكائنات، فمن خلال هذا الطريق، أيمطالعة الكون، يمكن للإنسان أن يهتدي إلى قسم كبير من الصفات الجمالية لمبدع الكون وخالقه وقد أمر الكتاب العزيز بسلوك هذا الطريق، يقول سبحانه:

«قُلِ انْظُرُوا ما ذا فِى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ»[٢].

وقال سبحانه:«إِنَّ فِى خَلْقِ السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَ اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ لآياتٍ لأُولِى الأَلْبابِ»[٣].

وقال سبحانه: «إِنَّ فِى اخْتِلافِ اللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ لآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ»[٤].

الثاني: طريق الوحي الإلهي

الطريق الثاني لمعرفة صفات اللّه تعالى الوحي الإلهي إلى انبياء اللّه تعالى وما روى عن الهداة الإلهيين المعصومين عليهم السلام وذلك بعد ما ثبت وجوده سبحانه وقسم من صفاته، ووقفنا على أنّ الأنبياء مبعوثون من جانب اللّه وصادقون في أقوالهم وكلماتهم.

وباختصار، بفضل الوحي- الّذي لا خطأ فيه ولا زلل- نقف على ما في المبدأ الأعلى من نعوت وشؤون، فمن ذلك قوله سبحانه:«هُوَ اللَّهُ الَّذِى لا إِلهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ* هُوَ اللَّهُ

[١] «كشف المراد:المقصد الثالث،الفصل الثاني،المسألة٧-٢١»

[٢] «يونس:١٠١»

[٣] «آل عمران:١٩٠»

[٤] «يونس:٦»

الْخالِقُ الْبارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الأَسْماءُ الْحُسْنى يُسَبِّحُ لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ الأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ»[١].

إلى غير ذلك من الآيات القرآنية والأحاديث المروية عن النبيّ صلى الله عليه و آله وعترته المعصومين عليهم السلام بطرق معتبرة.

الثالث: طريق الكشف والشهود

هناك ثلّة قليلة يشاهدون بعيون القلوب ما لا يدرك بالأبصار، فيرون جماله وجلاله وصفاته وأفعاله بإدراك قلبي، يدرك لأصحابه ولا يوصف لغيرهم. والفتوحات الباطنية من المكاشفات أو المشاهدات الروحية والإلقاءات في الروع غير مسدودة، بنصّ الكتاب العزيز.

قال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً»[٢].

أي يجعل في قلوبكم نورا تفرّقون به بين الحقّ والباطل، وتميّزون به بين الصحيح والزائف، لا بالبرهنة والإستدلال بل بالشهود والمكاشفة.

وقال سبحانه: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ آمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ نُوراً تَمْشُونَ بِهِ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»[٣].

والمراد من النور هو ما يمشي المؤمن في ضوئه طيلة حياته في معاشه ومعاده، في دينه ودنياه. وقال سبحانه: «وَالَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا»[٤].

إلى غير ذلك من الآيات الظاهرة في أنّ المؤمن يصل إلى معارف وحقائق في ضوء المجاهدة والتقوى، إلى أن يقدر على رؤية الجحيم في هذه الدنيا المادية.قال سبحانه: «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ»[٥].

نعم ليس كلُّ من رمى، أصاب الغرض، وليست الحقائق رَمِيَّة للنّبال، وإنّما يصل إليها الأمثل فالأمثل، فلا يحظى بما ذكرناه من المكاشفات الغيبية والفتوحات الباطنية إلاّ النزر القليل ممّن خلّص روحه وصفّا قلبه.

---

١ «الحشر:٢٢-٢٣»

٢ «الانفال:٢٩»

٣ «الحديد:٢٨»

٤ «العنكبوت:٦٩»

٥ «التكاثر:٥-٦»

الخلاصة:

أولا: تقسيمات الصفات عند المتكلّمين:

١- الصفات الجمالية،الصفة مثبتة لجمال ومشيرة إلى واقعية في ذاته تعالى سمّيت «ثبوتية».

والجلالية كانت الصفة هادفة إلى نفي نقص وحاجة عنه سبحانه سمّيت «سلبية».

٢- صفة الذات: ما يكفي في وصف الذات به، فرض نفس الذات .

صفة الفعل: ما يتوقّف توصيف الذات به على فرض فعله سبحانه،هي المنتزعة من مقام الفعل.

٣- الحقيقيّة ما تتّصف به الذات حقيقة، وهي إمّا حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة، إمّا حقيقية محضة كالحياة. والإضافية هي الصفات الانتزاعية كالعالميّة.

٤- ذاتية. أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحياة.

خبرية ما ورد توصيفه تعالى بها في الخبر الإلهي من الكتاب والسنّة.

ثانيا:الطرق الصحيحة إلى معرفة صفات اللّه تعالى ثلاثة:

١- الطريق العقلي إلى التعرّف على صفاته تعالى وجهان:

الوجه الأولّ: الطريق العقلي الصرف ،إثبات أنّه تعالى واجب الوجود بالذات.

والوجه الثاني: مطالعة الكون المحيط بنا.

٢- الوحي الإلهي.

٣-طريق الكشف والشهود.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ١٧)

علمه تعالى

المقدمة:

لا خلاف بين الإلهيين في أنّ العلم من صفاته تعالى وأنّ العالم والعليم من أسمائه سبحانه، لكنَّهم اختلفوا في كيفية علمه تعالى بذاته وبغيره على أقوال،وبحث العلم الإلهي من البحوث المهمة ،فما هو العلم ؟وما هو حقيقة العلم الإلهي ؟وهل يكون علم الله تعالى بالعلم الحضوري أم بالعلم الحصولي ؟وما هو الفرق بينهما ؟وما هو الأثر المترتب على ذلك ؟ومن البحوث التي وقعت محل الخلاف هي علمه بالاشياء قبل الايجاد،فما الدليل على ذلك؟

المحتوى العلمي :

قبل البحث عن مراتب علمه تعاليه وكيفيته يجب أن نبحث عن حقيقة العلم فنقول:

ما هو العلم؟

عرّف العلم بأنّه صورة حاصلة من الشيء في الذهن، وهذا التعريف لا يشمل إلّا العلم الحصولي، مع أنّ هناك قسما آخر للعلم وهو العلم الحضوري، والفرق بين القسمين أنّ في العلم الحصولي ما هو حاضر عند العالم وحاصل له هي الصورة المنتزعة من الشيء وهذه الصورة الذهنية وسيلة وحيدة لدرك الخارج وإحساسه ولأجل ذلك أصبح الشيء الخارجي معلوماً بالعرض والصورة الذهنية معلومة بالذات، وأمّا العلم الحضوري فهو عبارة عن حضور المدرَك لدى المدرِك من دون توسط أيّ شيء وذلك كعلم الإنسان بنفسه.

على ضوء ما ذكرناه من تقسيم العلم إلى الحصولي والحضوري يصحّ أن يقال: «إنّ العلم على وجه الإطلاق عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم».

وهذا التعريف يشمل العلم بكلا قسميه، غير إنّ الحاضر في الأوّل هو الصورة الذهنية دون الواقعية الخارجية، وفي الثاني نفس واقعية المعلوم من دون وسيط بينها وبين العالم.

إذا وقفت على حقيقة العلم، فاعلم أنّ الإلهيّين أجمعوا على أنّ العلم من صفات اللّه الذاتية الكمالية، وأنّ العالم من أسمائه الحسنى، وهذا لم يختلف فيه إثنان على إجماله، ولكن مع ذلك اختلفوا في حدود علمه تعالى وكيفيته على أقوال، يلزمنا البحث عنها لتحقيق الحال في هذا المجال، فنقول:

١ – علمه سبحانه بذاته

قد ذكروا لإثبات علمه تعالى بذاته وجوهاً من البراهين نكتفي بذكر وجهين منها:

الأوّل: مفيض الكمال ليس فاقدا له:إنّه سبحانه خلق الإنسان العالم بذاته علما حضوريا، فمعطي هذا الكمال يجب أن يكون واجداً له على الوجه الأتمّ والأكمل، لأنّ فاقد الكمال لا يعطيه، ونحن وإن لم نحط ولن نحيط بخصوصية حضور ذاته لدى ذاته، غير

إنّا نرمز إلى هذا العلم ب «حضور ذاته لدى ذاته وعلمه بها من دون وساطة شيء في البين».

الثاني: التجرّد عن المادة ملاك الحضور : ملاك الحضور والشهود العلمي ليس إلا تجرّد الوجود عن المادّة، فإنّ الموجود المادّي بما أنّه موجود كمّي ذو أبعاض وأجزاء ليس لها وجود جمعي، ويغيب بعض أجزائه عن البعض الآخر، مضافاً إلى أنّه في تحوّل وتغيّر دائمي، فلا يصحّ للموجود المادّي من حيث إنّه مادّي أن يعلم بذاته، لعدم تحقّق ملاك العلم الّذي هو حضور شيء لدى آخر.

فإذا كان الموجود منزّهاً من المادّة والجزئية والتبعّض، كانت ذاته حاضرة لديها حضورا كاملًا وبذلك نشاهد حضور ذواتنا عند ذواتنا، فلو فرضنا موجوداً على مستوٍ عالٍ من التجرد والبساطة عاريا عن كلّ عوامل الغيبة الّتي هي من خصائص الكائنالمادّي، كانت ذاته حاضرة لديه، وهذا معنى علمه سبحانه بذاته أيحضور ذاته لدى ذاته بأتمّ وجه لتنزّهه عن الماديّة والتركّب والتفرّق كما تقدّم برهان بساطته عند البحث عن التوحيد.

الإجابة عن إشكال:قد استشكل على علمه تعالى بذاته بأنّ لازم العلم بشيء المغايرة والإثنينية بين العالم والمعلوم، فعلمه تعالى بذاته يستلزم مغايرة وإثنينية في ذاته سبحانه وهو محال.

والجواب عنه: أنّ المغايرة الإعتبارية تكفى لإنتزاع عناوين العلم والمعلوم والعالم من ذات واحدة، وليس التغاير الحقيقي من خواصّ العلم حتى يستشكل في علم الذات بنفس ذاته بتوحّد العالم والمعلوم، بل الملاك كلّه هو الحضور، وهذا حاصل في الموجود المجرّد كما تقدّم.

٢ – علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها

إنّ علمه سبحانه بالأشياء على قسمين: علم قبل الإيجاد أيعلمه بالأشياء في مقام ذاته سبحانه، وعلم بعد الإيجاد أيعلمه بالأشياء في مقام فعله. ونستدلّ على القسم الأوّل بوجهين:

الأوّل: العلم بالسّبب علم بالمسبَّب: إنّ العلم بالسّبب والعلّة بما هو سبب وعلّة، علم بالمسبّب، والمراد من العلم بالسبب والعلّة، العلم بالحيثية الّتي صارت مبدأ لوجود المعلول وحدوثه، ولتوضيح هذه القاعدة نمثّل بمثالين:

١- إنّ المنجّم العارف بـالقوانين الفلكيّـة والمحاسـبات الكونيّـة يقـف علـى أنّ الخسـوف والكسـوف أو مـا شـاكل ذلـك يتحقّـق فـي وقـت أو وضـع خـاص، ولـيس علمـه بهـذه الطوارىء، إلّامن جهة علمه بالعلّة من حيث هي علّة لكذا وكذا.

٢- إنّ الطبيب العارف بحالات النبض وأنواعه وأحوال القلب وأوضاعه يقدر على التنبّؤ بما سيصيب المريض في مستقبل أيّامه وليس هذا العلم إلّامن جهة علمه بالعلّة من حيث هي علّة.

إذا عرفت كيفية حصول العلم بـالمعلول قبـل إيجـاده مـن العلـم بالعلّـة نقـول: إنّ العـالم بأجمعه معلول لوجوده سـبحانه، وذاته تعالى علّة له، وقد تقـدّم انَّ ذاتـه سـبحانه عـالم بذاته.

وبعبارة أخرى: العلم بالذات علم بالحيثيّة الّتي صدر منها الكون بأجمعه، والعلم بتلك الحيثيّة يلازم العلم بالمعلول.

الخلاصة:

١- العلم:أما حصولي وهو بأنّه صورة حاصلة من الشيء في الذهن، وأمّا حضوري وهو عبارة عن حضور المدرَك لدى المدرِك من دون توسط أيّ شيء.

٢- دليل علمه تعالى بذاته ً:

أ- مفيض الكمال ليس فاقدا له،

ب- التجرّد عن المادة ملاك الحضور .

٣- علمه تعالى بالأشياء:أ-علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد،والدليل:

أ- العلم بالسبب علم بالمسبب،

ب- إتقان الصنع يدل على علم الصانع.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ١٨)

فى علمه تعالى

المقدمة:

تقدم الكلام في علمه تعالى وألان نتمم البحث في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد ونقول :هل يوجد دليل آخر على ذلك ؟ وإذا كان موجود فما هو هذا الدليل؟ ثم نطرح مسألة علمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد وفي مقام فعله تعالى ؟مع ذكر الأدلة والبراهين على ذلك.

المحتوى العلمي :

علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد

الدليل الثاني: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع: إنّ المصنوع من جهة الترتيب الّذي في أجزائه ومن جهة موافقة جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات. فالعالم بما انّه مخلوق للّه سبحانه يدلّ ما فيه من بديع الخلق ودقيق التركيب على أنّ خالقه عالم بما خلق، عليم بما صنع، فالخصوصيات المكنونة في المخلوق ترشدنا إلى صفات صانعه وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله: «أَ لا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»[١].
وقال الإمام علي بن موسى الرضا (ع): «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كلّ شيء منه موضعه بعلمه»[٢].

٣- علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها

إنّ كلّ ممكن، معلول في تحقّقه للّه سبحانه، وليس للمعلولية معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمى، فكما أنّ المعنى الحرفي بكلّ شؤونه قائم بالمعنى الإسمى فهكذا المعلول قائم بعلّته المفيضة لوجوده، وما هذا شأنه لا يكون خارجا عن وجود علّته، إذ الخروج عن حيطته يلازم الإستقلال وهو لا يجتمع مع كونه ممكناً. فلازم الوقوع في حيطته، وعدم الخروج عنها، كون الأشياء كلّها حاضرة لدى ذاته والحضور هو العلم، لما عرفت من أنّ العلم عبارة عن حضور المعلوم لدى العالم.
ويترتّب على ذلك أنّ العالم كما هو فعله، فكذلك علمه سبحانه، وعلى سبيل التقريب لاحظ الصور الذهنية الّتي تخلقها النفس في وعاء الذهن، فهي فعل النفس وفي نفس الوقت علمها، ولا تحتاج النفس في العلم بتلك الصور إلى صور ثانية، وكما أنّ النفس محيطة بتلك الصور وهي قائمة بفاعلها وخالقها، فهكذا العالم دقيقه وجليله مخلوق للّه

---

[١] «الملك:١٤»
[٢] «بحار الانوار:٤/٨٥»

سبحانه قائم به وهو محيط به، فعلم اللّه وفعله مفهومان مختلفان، ولكنّهما متصادقان في الخارج.

وقد اتّضح بما تعرّفت أنّ علمه بأفعاله بعد إيجادها حضوري، كما أنّ علمه سبحانه بذاته وبأفعاله قبل إيجادها حضوريّ، فإنّ المناط في كون العلم حضورياً هو حصول نفس المعلوم وحضوره لدى العالم لا حضور صورته وماهيته، وهذا المناط متحقّق في علمه تعالى بذاته وبأفعاله مطلقاً.

علمه تعالى بالجزئيات:

إن الإمعان فيما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملًا، وذلك لما تقدّم أنّ نفس وجود كلّ شيء عين معلوميته للّه تعالى ولا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرّد والمادّي، والكلّي والجزئي، فكما أنّ الموجود الثابت معلوم له تعالى بثباته، كذلك الموجود المتغيّر معلوم للّه سبحانه بتغيّره وتبدّله فالإفاضة التدريجيّة، والحضور بوصف التدرّج لديه سبحانه يلازم علمه تبارك وتعالى بالجزئيات الخارجيّة.

شبهات المنكرين: قد عرفت برهان علمه سبحانه بالجزئيات، وبقي الكلام في تحليل الشبهات الّتي أُثيرت في هذا المجال، وإليك بيانها:

١- العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه تعالى:

قالوا لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم وإلّا لانتفت المطابقة، وعلى هذا فهو سبحانه إنّما يعلم الجزئيات من حيث هي ماهيات معقولة لا بما هي جزئية متغيّرة.

إنّ الشبهة قائمة على فرض كون علمه سبحانه بالأشياء علماً حصولياً على طريق الصور المرتسمة القائمة بذاته سبحانه، وعند ذلك يكون التغيّر في المعلوم ملازما لتغيّر الصور القائمة به سبحانه ويلزم على ذلك كون ذاته محلّا للتغيّر والتبدّل.

وقد عرفت أنّ علمه تعالى بالموجودات حضورى بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجية وحقائقها العينية حاضرة لديه سبحانه، فلا مانع من القول بطروء التغيّر على علمه سبحانه إثر طروء التغيّر على الموجودات العينية، فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو العلم الموصوف بالعلم الذاتي، وأمّا العلم الفعلي أيالعلم في مقام الفعل، فلا مانع من تغيّره كتغيّر فعله، فإنّ العلم في مقام الفعل لا يعدو عن كون نفس الفعل علمه لا غير.

٢- إدراك الجزئيات يحتاج إلى آلة:

إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّية وآلات جسمانية، وهو سبحانه منزّه عن الجسم ولوازمه الجسمانية.

والجواب عن هذه الشبهة واضح، فإنّ العلم بالجزئيات عن طريق الأدوات المادّية إنّما هو شأن من لم يحط الأشياء إحاطة قيّوميّة، ولم تكن الأشياء قائمة به حاضرة لديه، كالإنسان في علمه الحصولي بالجزئيات الخارجية، فإنّ علمه بها لمّا كان عن طريق انتزاع الصور بوسيلة الأدوات الحسيّة كان إدراك الجزئيات متوقّفاً على تلك الأدوات، وأمّا الواجب عزّ اسمه فلمّا كان علمه عن طريق إحاطته بالأشياء وقيامها به قياماً حقيقياً فلا يتوقّف علمه بها على الأدوات وإعمالها.

الخلاصة:

١- علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد

الدليل الثاني: إتقان الصنع يدلّ على علم الصانع: إنّ المصنوع من جهة الترتيب الّذي في أجزائه ومن جهة موافقة جميع الأجزاء للغرض المقصود من ذلك المصنوع، يدلّ على أنّه لم يحدث عن فاعل غير عالم بتلك الخصوصيات.

٢- علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها: إنّ كلّ ممكن، معلول في تحققه للّه سبحانه، وليس للمعلولية معنى سوى تعلّق وجود المعلول بعلّته وقيامه بها قياماً كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمى.

٣- وما ذكرنا حول الموجودات الإمكانية يوضح لزوم علمه سبحانه بالجزئيات وضوحاً كاملًا، لأنّ نفس وجود كلّ شيء عين معلوميته للّه تعالى ولا فرق في مناط هذا الحكم بين المجرّد والمادّي، والكلّي والجزئي.

٤- أُثيرت شبهات في مسألة علمه سبحانه بالجزئيات.

أ- لو علم سبحانه ما يجري في الكون من الجزئيات لزم تغيّر علمه بتغيّر المعلوم وإلّا لانتقت المطابقة.

ب- إنّ إدراك الجزئيات يحتاج إلى أدوات مادّية وآلات جسمانية، وهو سبحانه منزّه عن الجسم ولوازمه الجسمانية.

والجواب: أنّ علمه تعالى بالموجودات حضوري بمعنى أنّ الأشياء بهويّاتها الخارجية وحقائقها العينية حاضرة لديه ،وليس حصوليا لكي يلزم الإشكال.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ١٩)

السميع والبصير

المقدمة:

ذكر المتكلمون أن السمع والبصر من صفاته الذاتية،ولكن هل هما نفس العلم أم يغايران العلم ؟ وهل المغايرة بالمفهوم أم بالمصداق كذلك ؟وما الدليل على ذلك؟ ثم إن بعض المتكلمين عدّ الإدراك من صفاته ،فما هي صفة الإدراك؟ومن صفاته الذاتية هي صفة القدرة ،وقد اختلف المتكلمون والحكماء في تعريفها ، فما هو تعريفها الصحيح؟ وما هي سعة قدرته تعالى؟

المحتوى العلمي :

قد ورد في الشريعة الإسلامية الحقّة توصيفه تعالى بالسمع والبصر وعدّ السميع والبصير من أسمائه سبحانه ، والحقّ أنّ سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغايران وصف العلم، إنمّا المغايرة بلحاظ المفهوم لا من حيث الحقيقة والمصداق، فقد عرفت أنّ جميع العوالم الإمكانية حاضرة لديه سبحانه، فالأشياء على الإطلاق، والمسموعات، والمبصرات خصوصاً، أفعاله سبحانه، وفي الوقت نفسه علمه تعالى.

ثمّ إنّ الملاك المتقدّم وإن كان موجوداً في المشمومات والمذوقات والملموسات، فإنّها أيضاً حاضرة لديه سبحانه كالمسموعات والمبصرات، لكن لمّا كان إطلاق هذه الأسماء ملازما للمادّة والإحساس في أذهان الناس، لم يصحّ إطلاق اللامس والذائق والشامّ عليه.ومن الغايات الّتي يرشد إليها الذكر الحكيم في مقام التوصيفبالسميع والبصير هو إيقاف الإنسان على أنّ ربَّه سميع يسمع ما يتلفّظه من كلام، بصير يرى كلّ عمل يصدر منه فيحاسبه يوماً حسب ما سمعه وراٰه.

الإدراك: ثمّ إنّ بعض المتكلمين قد عدّ الإدراك من صفاته تعالى والمدرِك- بصيغة الفاعل- من أسمائه، تبعاً لقوله سبحانه: «لا تُدْرِكُهُ الأَبْصارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأَبْصارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»[1].

ولا شكّ أنّه سبحانه- بحكم الآية الشريفة- مدرك، لكن الكلام في أنّ الإدراك هل هو وصف وراء العلم بالكليات والجزئيات؟ أو هو يعادل العلم ويرادفه؟ أو هو علم خاص؟ والأقرب هو الأخير وهو العلم بالموجودات الجزئية العينية، فإدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية ووقوفه عليه وقوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ»[2].

قدرته تعالى

اتّفق الإلهيّون على أنّ القدرة من صفاته الذاتية الكمالية كالعلم، ولأجل ذلك يعدّ القادر والقدير من أسمائه سبحانه، لكنّهم اختلفوا في حقيقة قدرته تعالى. فيجب تعريف القدرة أوّلًا وبيان المعنى المناسب لساحته تعالى من القدرة ثانياً.

---

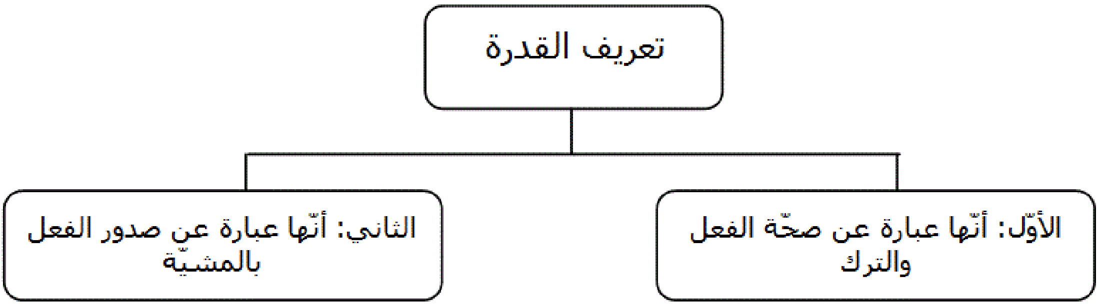
[1] «الانعام:١٠٣»

[2] «فصلت:٥٣»

تعريف القدرة: إنّ هناك تعريفين للقدرة مشهورين[١]:

الأوّل: أنّها عبارة عن صحّة الفعل والترك، والمراد من الصحّة: الإمكان، فالقادر هو الّذي يصحّ أن يفعل وأن يترك.

والثاني: أنّها عبارة عن صدور الفعل بالمشيّة والاختيار، فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل.



وقد أُورد على التعريف الأوّل بأنّ الإمكان المأخوذ في التعريف، إمّا إمكان ماهوي يقع وصفاً للماهية، أو إمكان استعدادي يقع وصفاً للمادّة؛

وعلى كلا التقديرين لا يصحّ أخذه في تعريف قدرته سبحانه، لأنّ اللّه تعالى منزّه عن الماهية والمادّة.

والمراد من المشيّة في التعريف الثاني هو الإختيار الذاتي له سبحانه، فهو تعالى يفعل بإختياره الذاتي ويترك كذلك،أيليس فعله وتركه لازماً عليه، لعدم وجود قدرة غالبة تضطرّه على الفعل أو الترك.

برهان قدرته تعالى: إذا كان الفعل متّسماً بالإحكام والإتقان، والجمال والبهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات، وقدرته على إيجاد مثل ذلك الصنع ،ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عندما يصف روائع أفعاله وبدائع صنعه في آيات الذكر الحكيم، يختمها بذكر علمه تعالى وقدرته، يقول سبحانه: «اللَّهُ الَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَ مِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَ أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْماً»[٢].

---

[١] «الاسفار:٦/٣٠٧»

[٢] «الطلاق:١٢»

فالإحكام والإتقان في الفعل آيتا العلم وعلامتا القدرة، وإنّا نرى في كلمات الإمام علي عليه السلام أنّه يستند في البرهنة على قدرته تعالى بروعة فعله وجمال صنعه سبحانه. قال (ع): «وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته»[١].

وقال أيضاً: «وأقام من شواهد البيّنات على لطيف صنعته وعظيم قدرته»[٢].

وقال أيضاً: «فأقام من الأشياء أودها، ونهج حدودها، ولائم بقدرته بين متضادّها»[٣].

سعة قدرته تعالى

إنّ الفطرة البشرية تقضي بأنّ الكمال المطلق الّذي ينجذب إليه الإنسان قادر على كلّ شيء ممكن، ولا يتبادر إلى الأذهان ابداً- لولا تشكيك المشكّكين- أنّ لقدرته حدوداً، أو أنّه قادر على شيء دون شيء.قال الإمام الصادق (ع): «الأشياء له سواء علماً وقدرةً وسلطاناً وملكاً وإحاطةً»[٤].

والعقل الفلسفي يؤيّد هذا القضاء الفطري، لأنّ وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، وما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال والجمال، لأنّ منبع الكمال هو الوجود، فعدم التناهي في جانب الوجود يلازم عدمه في جانب الكمال، وأيّ كمال أبهى من القدرة، فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي وجوده وكماله والنصوص الدينية أيضاً دالّة على سعة قدرته تعالى. قال سبحانه: «وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَىْءٍ قَدِيراً»[٥].

وقال تعالى: «وَ كانَ اللَّهُ عَلى كُلِّ شَىْءٍ مُقْتَدِراً»[٦].

كما صرّح بعمومية قدرته تعالى في الأحاديث المرويّة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

دفع شبهات في المقام:

إنّ هناك شبهات، أوردت على القول بعمومية قدرته تعالى ربما يعسر دفعها على الطالب، يجب أن نذكرها ونبيّن وجه دفعها:

١- هل هو سبحانه قادر على خلق مثله؟ فلو أجيب بالإيجاب لزم افتراض الشريك له سبحانه، ولو أجيب بالنفي ثبت ضيق قدرته وعدم عمومها.

---

[١] «نهج البلاغة:الخطبة٩١»

[٢] «نهج البلاغة:الخطبة١٦٥»

[٣] «نهج البلاغة:الخطبة٩١»

[٤] «التوحيد،للصدوق:الباب٩،الحديث١٥»

[٥] «الأحزاب:٢٧»

[٦] «الكهف:٤٥»

ويدفع ذلك بأنّه ممتنع فلا يصل الكلام إلى تعلّق القدرة به أو عدمه، والوجه في امتناعه هو لزوم اجتماع النقيضين، أعني: كون شيء واحد واجباً بالذات وممكناً كذلك، فإنّ ذلك المثل بما أنّه مخلوق، يكون ممكناً وبما انّه مثل له تعالى، فهو واجب بالذات، وهو محال بالضرورة.

٢-هل هو قادر على أن يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون أن يصغر حجم العالم أو تكبر البيضة؟

والجواب عنه كسابقه، فإنّ جعل الشيء الكبير في الظرف الصغير أمر ممتنع في حدّ ذاته، إذ البداهة تحكم بأنّ الظرف يجب أن يكون مساويا للمظروف، فجعل الشيء الكبير في الظرف الصغير يستلزم كون ذلكالظرف مساويا للمظروف لما يقتضيه قانون مساواة الظرف والمظروف، وأن يكون أصغر منه غير مساوٍ له- لما هو المفروض- وهذا محال، وإنّما يبحث عن عمومية القدرة وعدمها بعد فرض كون الشيء ممكناً في ذاته، وإلى هذا أشار الإمام علي عليه السلام في الجواب عن نفس السؤال بقوله: «إنّ اللّه تبارك وتعالى لا ينسب إلى العجز، والّذي سألتني لا يكون»[١].

٣- هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه، فإن أُجيب بالإيجاب لزم عدم سعة قدرته حيث لا يقدر على إفنائه وإن أجيب بالسلب لزم أيضا عدم عموم قدرته.

والجواب عنه: أنّ الشيء المذكور بما أنّه ممكن فهو قابل للفناء، وبما أنّه مقيّد بعدم إمكان إفنائه فهو واجب غير ممكن، فتصبح القضية كون شيء واحد ممكناً وواجباً، قابلًا للفناء وغير قابل له، وهو محال، فالفرض المذكور مستلزم للمحال، والمستلزم للمحال محال، وهو خارج عن موضوع بحث عموميّة القدرة، كما تقدّم.

---

[١] «التوحيد للصدوق:الباب٩الحديث٩»

الخلاصة:

١- أنّ سمعه وبصره تعالى ليسا وصفين يغايران وصف العلم، إنمّا المغايرة بلحاظ المفهوم ،لا من حيث الحقيقة والمصداق.

٢- إدراكه سبحانه هو شهود الأشياء الخارجية ووقوفه عليه وقوفاً تاماً. قال سبحانه: «أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ» «فصلت: ٥٣».

٣- تعريف القدرة: إنّ هناك تعريفين للقدرة مشهورين

الأوّل: أنّها عبارة عن صحّة الفعل والترك، والثاني: أنّها عبارة عن صدور الفعل بالمشيّة والاختيار.

٤- برهان قدرته تعالى: إذا كان الفعل متَّسماً بالإحكام والإتقان، والجمال والبهاء يدلّ ذلك على علم الفاعل بتلك الجهات، وقدرته على إيجاد الفعل .

٥- دليل سعة قدرته تعالى:أ-دليل فطري إنّ الفطرة البشرية تقضي بأنّ الكمال المطلق الّذي ينجذب إليه الإنسان قادر على كلّ شيء ممكن.

ب- العقل الفلسفي :وجوده سبحانه غير محدود ولا متناه، وما هو غير متناه في الوجود، غير متناه في الكمال والجمال، وأيّ كمال أبهى من القدرة، فهي غير متناهية تبعاً لعدم تناهي وجوده وكماله.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٠)

حياته تعالى

المقدمة:

تعتبرصفة الحياة أهم الصفات الذاتية،لأنه كل الصفات متوقفة على وجود الحياة في الموصوف ،والسؤال هو ما هي الحياة ؟وما معنى حياته تعالى؟وما هي الأدلة على حياته تعالى؟ وكيف يمكن الاستدلال على حياته تعالى من وجود الحياة في الممكنات؟ ذكر المتكلمون والحكماء صفة الأزلية والأبدية ،والسرمدية،والقديم والباقي ،فما هي هذه الصفات؟ وهل هي موجودة في الآيات والروايات؟

المحتوى العلمي :

اتفق الإلهيون على أنّ الحياة من صفاته تعالى، وأنّ الحيّ من أسمائه الحسنى، ولكن إجراء هذا الاسم عليه سبحانه يتوقّف على فهم معنى الحياة وكيفية إجرائها على اللّه تعالى، فنقول:

حقيقة الحياة

إنّ الحياة المادّية في الحيوان والإنسان- بما أنّه حيوان- تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّة والدرّاكيّة، فالخصائص الأربع الّتي ذكرها علماء الطبيعة راجعة إلى الفعل والإنفعال، والتأثير والتأثّر ونرمز لها «بالفعّاليّة»، كما نرمز إلى الحسّ والإدراك المتسالم على وجودهما في أنواع الحيوان، وقد يقال بوجودهما في النبات ايضاً، بـ «الدرّاكيّة» فالحيّ هو الدرّاك والفعّال، كما هو المصطلح عند الفلاسفة الإلهيين.

فملاك الحياة الطبيعيّة هو الفعل والدرك، وهو محفوظ في جميع المراتب لكن بتطوير وتكامل، أعني: حذف النواقص والشوائب الملازمة للمرتبة النازلة عن المرتبة العالية، فالفعل المترقّب من الحياة العقلية في الإنسان لا يقاس بفعل الخلايا النباتية والحيوانية، كما أنّ درك الإنسان للمسائل الكلية أعلى وأكمل من حسّ النبات وشعور الحيوان ومع هذا البون الشاسع بين الحياتين، تجد أنّا نصف الكلّ بالحياة بمعنى واحد وليس ذاك المعنى الواحد إلّا كون الموجود «درّاكاً» و «فعّالًا».

معنى حياته تعالى

فإذا صحّ إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصحّ على الموجودات الحيّة العِلويّة لكن بنحو متكامل، فاللّه سبحانه حيّ بالمعنى الّذي تفيده تلك الكلمة، لكن حياة مناسبة لمقامه الأسنى، بحذف النواقص والأخذ بالزّبدة واللّب، فهو تعالى حيّ أي «فاعل» و «مدرك» وإن شئت قلت: «فعّال» و «درّاك» لا كفعّاليّة الممكنات ودرّاكيّتها.

الأدلة على حياته تعالى

١- قد ثبت بالبرهان أنّه سبحانه عالم وقادر، وقد تقدّم البحث فيه، وقد بيّنّا أنّ حقيقة الحياة في الدرجات العِلوية، لا تخرج عن كون المتّصف بها درّاكاً وفعّالًا، ولا شكّ أنّ للّه

تعالى أتمّ مراتب الدرك والفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم والقدرة، ففعله النابع عن علمه وقدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيّ بأعلى مراتب الحياة.

٢- أضف إلى ذلك انّه سبحانه خلق موجودات حيّة، مدركة فاعلة، فمن المستحيل أن يكون معطي الكمال فاقداً له.

٣- ثم من له علم وقدرة زائدة على ذاته له حياة كالإنسان و....، والله تعالى له علم وقدرة ذاتيتان ،فهو أحق بان يسمى حيّ، فله حياة أتم وكمل .

الأزلية والأبدية والسرمديّة

عُدَّ من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية والأبدية والسرمديّة والقدم والبقاء، وعليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، وموجود سرمديّ.

قالوا: يطلق عليه الأوّلان لأجل أنّه المصاحب لمجموع الأزمنة المحقّقة أو المقدَّرة في الماضي، كما أطلق عليه الآخران لأجل انّه الموجود المستمرّ الوجود في الأزمنة الآتية محقّقة كانت أو مقدَّرة، ويطلق عليه السرمديّة بمعنى الموجود المجامع لجميع الأزمنة السابقة واللاحقة. هذا ما عليه المتكلّمون في تفسير هذه الأسماء والصفات.

يلاحظ عليه: أنّه يناسب شأن الموجود الزماني الّذي يصاحب الأزمنة المحقّقة أو المقدَّرة، والماضية أو اللاحقة، واللّه سبحانه منزّه عن الزمان والمصاحبة له، بل هو خالق للزمان سابقه ولاحقه، فهو فوق الزمان والمكان، لا يحيطه زمان ولا يحويه مكان، وعلى ذلك فالصحيح أن يقال: إنّ الموجود الإمكاني ما يكون وجوده غير نابع من ذاته، مسبوقاً بالعدم في ذاته ولا يمتنع طروء العدم عليه، ويقابله واجب الوجود بالذات وهو ما يكون وجوده نابعا من ذاته، ويمتنع عليه طروء العدم ولا يلابسه أبداً، ومثل ذلك لا يسبق وجوده العدم، فيكون قديماً أزليّاً، كما يمتنع أن يطرأ عليه العدم، فيكون أبدياً باقياً، وبملاحظة ذينك الأمرين، أعني: عدم مسبوقية وجوده بالعدم وامتناع طروء العدم عليه، يتصف بالسّرمديّة ويقال: إنّه سرمديّ.

الخلاصة:

١- إنّ الحياة المادّية في الحيوان والإنسان- بما أنّه حيوان- تقوم بأمرين، هما: الفعّاليّة والدرّاكيّة.

٢- إذا صحّ إطلاق الحياة بمعنى واحد على تلك الدرجات المتفاوتة فليصحّ على الموجودات الحيّة العِلويّة لكن بنحو متكامل، فاللّه سبحانه حيّ بالمعنى الّذي تفيده تلك الكلمة، لكن حياة مناسبة لمقامه الأسنى .

٣- الأدلة على حياته تعالى:

أ- حقيقة الحياة كون المتّصف بها درّاكاً وفعّالًا، ولا شكّ أنّ للّه تعالى أتمّ مراتب الدرك والفعل، لأنّ له أكمل مراتب العلم والقدرة، ففعله النابع عن علمه وقدرته أكمل مراتب الفعل فهو حيّ بأعلى مراتب الحياة.

ب- انّه سبحانه خلق موجودات حيّة، مدركة فاعلة، فمن المستحيل أن يكون معطي الكمال فاقداً له.

ج- من له علم وقدرة زائدة على ذاته له حياة.، والله تعالى له علم وقدرة ذاتيتان ،فهو أحق بان يسمى حيّ، فله حياة أتم وكمل

٤- عُدَّ من صفاته الثبوتية الذاتية، الأزلية والأبدية والسرمديّة والقدم والبقاء، وعليه فهو سبحانه قديم أزليّ، باق أبديّ، وموجود سرمديّ.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢١)

إرادته تعالى

المقدمة:

إنّ الإرادة من صفاته سبحانه، والمريد من أسمائه، ولم يشكّ في ذلك أحد من الإلهيين أبداً، وإنّما اختلفوا في حقيقتها، وأنّها هل تكون من صفات الذات أو من صفات الفعل؟وما هو الدليل على ذلك؟.

توجد أقوال للمتكلمين والحكماء في تفسير حقيقة الإرادة،فما هي هذه الأقوال؟وما أدلتها ؟وأيها الصحيح ؟وما هو دليل الصحة؟

المحتوى العلمي :

الإرادة:

إن لفظة « الإرادة » تستعمل في معنيين:

١ - المحبـة: والإرادة بمعنـى (المحبـة) وإن كانـت فـي الإنسـان مـن قبيـل الأعـراض والكيفيات الإنفعالية النفسانية ولكن العقل يمكن أن يتصور لها مفهوما عاما بتجريده عن النقـائص بحيـث يقبـل الصـدق والإطـلاق علـى الله تعـالى. فـإذا كـان المـراد مـن الإرادة الإلهية، حب الكمال الذي يتعلق أولا بالكمال الإلهي اللامتناهي أمكن لنا أن نعدها مـن الصفات الذاتية.

٢ - التصميم على القيام بعمـل: وأمـا الإرادة بمعنـى التصـميم علـى القيـام بعمـل مـن الصفات الفعلية حيث تتحدد وتتقيد بقيود وتحديدات زمانية بلحاظ تعلقها بالأمور الحادثـة "إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون "[1]

إن اتصاف الله تعالى بالصفات الفعلية يعني أن تلاحظ إضافة و نسبة بين الـذات الإلهيـة ومخلوقاتها من زاوية خاصة وفي ظل شروط معينة وينتزع من خلال ذلك مفهوم إضـافي معين هو أحـد الصـفات الفعليـة. وفـي مجـال الإرادة تلاحـظ هـذه الرابطـة وهـي أن كـل مخلوق إنما خلق من جهة توفره على الكمال والخير والمصلحة فيكون وجوده في زمـان ومكـان معينـين وبكيفيـة خاصـة متعلقـا للعلـم والمحبـة الإلهيـة وقـد خلقـه الله تعـالى باختيـاره دون أن يقهـره أحـد علـى هـذا الخلـق وبملاحظـة هـذه العلاقـة ينتـزع مفهـوم إضافي يسمى بـ «الإرادة ».

حقيقة إرادته تعالى

الإرادة في الإنسان بأيّ معنى فسّرت، ظاهرة تظهر فـي لـوح الـنفس تدريجيّـة، ومـن المعلوم أنّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه بها، لأنّه يستلزم كونه موجـوداً ماديّاً يطرأ عليه التغيّر والتبدّل من الفقدان إلى الوجدان، وما هذا شأنه لا يليـق بسـاحة البارىء، ولأجل ذلك اختلفت كلمة الإلهيين في تفسير ارادته تعالى:

---

[1]- يس: ٨٢

١- إرادته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح

إنَّ إرادَته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح و الأَكمل والأَتم. و إِنما فسّروها بها فراراً من توصيفه سبحانه بأمر حدوثي و تدرُّجي، و ما يستلزم الفعل و الإِنفعال، كما هو الحال في الإِرادة الإِنسانية.

مناقشة هذه النظرية: لا شك أَنَّه سبحانه عالم بذاته و عالم بالنظام الأكمل و الأَتمّ و الأَصلح ولكن تفسير الإِرادة به، يرجع إلى إِنكار حقيقة الإِرادة فيه سبحانه. فإِنكارها في مرتبة الذات مساوق لإِنكار كمال فيه، إذ لا ريب أَنَّ الفاعل المريد أَكمل من الفاعل غير المريد، فلو فسّرنا إِرادته سبحانه بعلمه بالنظام، فقد نفينا ذلك الكمال عنه و عرَّفناه فاعلا يشبه الفاعل المضطر في فعله.

ولأجل عدم صحّة هذا التفسير نرى أنّ أئمة اهل البيت عليهم السلام ينكرون تفسيرها بالعلم، قال بكير بن أعين: قلت لأبي عبداللّه الصادق (ع): علمه ومشيئته مختلفان أو متفقان...؟فقال عليه السلام: «العلم ليس هوالمشيئة، ألا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء اللّه، ولا تقول سأفعل كذا إنْ علم اللّه»[١].

٢- إرادته سبحانه ابتهاجُهُ بفعِلِه

إِنَّ إِرادته سبحانه ابتهاجُ ذاته المقدسة بفعلها و رضاها به. و ذلك لأنه لما كانت ذاته سبحانه صرف الخير و تمامه، فهو مبتهج بذاته أَتَمَّ الإِبتهاج و ينبعث من الإِبتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل، فإِنَّ من أَحبَّ شيئاً أَحب آثاره و لوازمه و هذه المحبة الفعلية هي الإِرادة في مرحلة الفعل، وهي الّتي وردت في الأَخبار الّتي جعلت الإرادة من صفات فعله.

فللإِرادة مرحلتان: إِرادة في مقام الذات، و إِرادة في مقام الفعل: فابتهاجه الذاتي إِرادة ذاتية، و رضاه بفعله إِرادة في مقام الفعل.

يلاحظ عليه:إِنَّ هذه النظرية كسابقتها لا ترجع إلى محصّل. فإِنَّ حقيقة الإِرادة غير حقيقة الرضا، و غير حقيقة الإِبتهاج. و تفسير أَحدهما بالآخر إِنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه

---

[١]- «الكافي، الكليني:١٠٩/١باب الارادة»

٣- إرادته سبحانه إعمال القدرة و السلطنة

إنَّ جماعة من المتكلمين لما وقفوا على أنَّه لا يمكن توصيفه سبحانه بالإرادة و جعلها من صفات ذاته لاستلزامه بعض الإشكالات التي مرت عليك، عمدوا إلى جعلها من صفات الفعل كالخالقية و الرازقية. قالوا: «إنَّا لا نتصور لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة و السلطَنَة، و لما كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات و النواحي، و لا يتصور النقص فيها أبداً، فبطبيعة الحال يتحقق الفعل في الخارج و يوجد صِرْفُ إعمال القدرة من دون توقفه على أيّة مقدمة أخرى، كما هو مقتضى قوله سبحانه: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ».

يلاحظ عليه:إنَّ إعمال القدرة و السلطنة إما إختياريٌّ له سبحانه أو اضطراريٌّ، و لا سبيل إلى الثاني لأنه يستلزم أنْ يكون تعالى فاعلا مضطراً و لا يصح توصيفه بالقدرة و لا تسميته بالقادر. و على الأول، فما هو مِلاك كونه فاعلًا مختاراً؟. لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنة و تنفيذ القدرة شيءٌ يدور عليه كونه فاعلًا مختاراً، فلا يصح الأكتفاء بإعمال القدرة.

وباختصار، إنَّ الإكتِفاء بإعمال القدرة من دون إثبات اختيار له في مقام الذات بنحو من الأنحاء، غير مفيد.

٤- إرادته كونه مختارا بالذات

الحق أنّ الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلًا مختاراً في مقابل كونه فاعلًا مضطرّاً، لاإثبات الإرادة له بنعت كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها من القوّة إلى الفعل، لأنّها لا تعدّ من صفات الكمال مقيّدة بهذه الخصائص، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله، فإذا كان هذا كمال الإرادة فاللّه سبحانه واجد له على النحو الأكمل، إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، وليس هذا بمعنى إرجاع الإرادة إلى وصف سلبي وهو كونه غير مقهور ولا مستكره، بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته، والتعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، والقدرة بعدم العجز.

فلو صحَّ تسمية هذا الاختيار الذاتي بالإرادة، فالإرادة من صفات ذاته تعالى وإلّا وجب القول بكونها من صفات الفعل

الإرادة في روايات أهل البيت عليهم السلام

يظهر من الروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ مشيئته وإرادته من صفات فعله، كالرازقية والخالقية، وإليك نبذاً من هذه الروايات:

١- روى عاصم بن حميد، عن أبي عبداللّه (ع) قال: «قلت: لم يزل اللّه مريداً؟ قال: إنّ المريد لا يكون إلّالمراد معه، لم يزل اللّه عالماً قادراً ثمّ أراد»[1].

٢- روى صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن (ع): أخبرني عن الإرادة من اللّه ومن الخلق. قال: فقال (ع): «الإرادة من الخلق الضمير، وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأمّا من اللّه تعالى فإرادته إحداثه لا غير ذلك، لأنّه لايروّي ولا يهمّ ولا يتفكّر، وهذه الصفات منفيّة عنه، وهي صفات الخلق، فإرادة اللّه الفعل لا غيرذلك، يقول له كن فيكون بلا لفظ، ولا نطق بلسان، ولا همّة، ولا تفكّر، ولا كيف لذلك، كما انّه لا كيف له»[2].

٣. روى محمد بن مسلم، عن أبي عبداللّه (ع) قال: «المشيئة محدثة»[3].

ترى أنّ الرواية الأُولى تنفي الأزليّة عن الإرادة، فلا تكون من صفاته الذاتية الّتي هي عين ذاته تعالى، كما أنّ الرواية الثالثة صرّحت على أنّ المشيئة محدثة، فلا تكون من صفاته الذاتية وقد صرّحت الرواية الثانية على أنّ إرادته تعالى عين إحداثه تعالى وإيجاده فهي عين فعله، ولكنّ الروايات لا تنفي كون الإرادة بالمعنى الّذي فسّرناها به، أعني: الإختيارالذاتي من صفات ذاته، بل الّذي نفته، هي الإرادة بالمعنى الموجود في الإنسان، لأنّ إثبات هذه الإرادة للّه تعالى يستلزم محذورين:

الأوّل: قدم المراد أو حدوث المريد، كما ورد في الرواية الأولى.

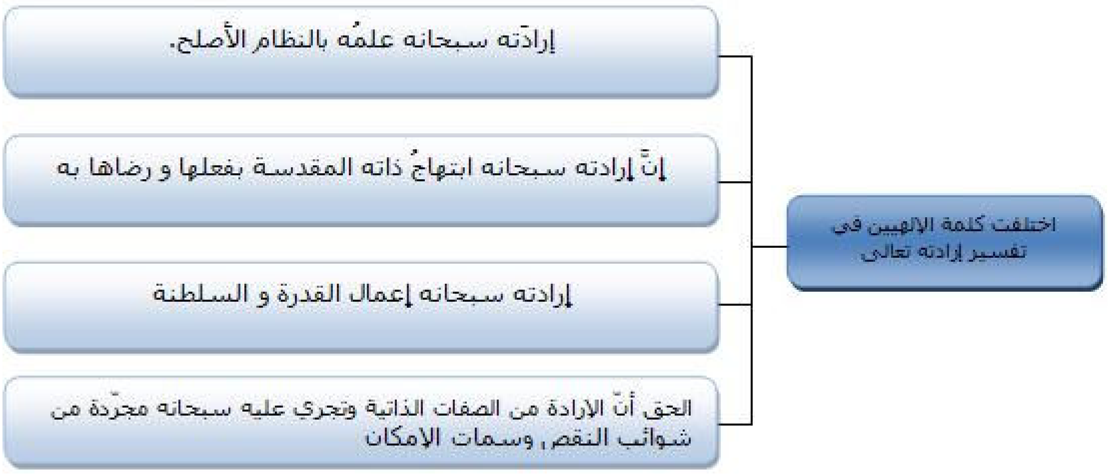
الثاني: طروء التغيّر والتدريج على ذاته سبحانه، كما ورد في الرواية الثانية.

---

[3]- «الكافي،الكليني:١/١٠٩باب الارادة،الحديث١»

[4]- «الكافي:١/١٠٩باب الارادة الحديث٣»

[5]- «نفس المصدر:الحديث٧»


اختلفت كلمة الإلهيين في تفسير إرادته تعالى
إرادته سبحانه علمُه بالنظام الأصلح.
إنّ إرادته سبحانه ابتهاجُ ذاته المقدسة بفعلها و رضاها به
إرادته سبحانه إعمال القدرة و السلطنة
الحق أنّ الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص, وسمات الإمكان

الخلاصة:

١- الإرادة في الاستعمالات العرفية تطلق على معنيين:

أ- المحبة، فإذا كان المراد من الإرادة الإلهية، حب الكمال الذي يتعلق أولا بالكمال الإلهي اللامتناهي أمكن لنا أن نعدها من الصفات الذاتية.

ب- التصميم على القيام بعمل من الصفات الفعلية حيث تتحدد وتتقيد بقيود وتحديدات زمانية بلحاظ تعلقها بالأمور الحادثة.

٢- اختلفت كلمة الإلهيين في تفسير إرادته تعالى

أ- إرادَته سبحانه علمُه بالنظام الأَصلح.

يلاحظ عليه: تفسير الإِرادة بعلمُه بالنظام الأَصلح، يرجع إلى إنكار حقيقة الإِرادة فيه سبحانه. فإِنكارها في مرتبة الذات مساوق لإِنكار كمال فيه.

ب- إنَّ إِرادته سبحانه ابتهاجُ ذاته المقدسة بفعلها و رضاها به.

يلاحظ عليه:إِنَّ هذه النظرية كسابقتها

ج- إِرادته سبحانه إِعمال القدرة و السلطنة

يلاحظ عليه:، إِنَّ الإِكتِفاء بإِعمال القدرة من دون إِثبات اختيار له في مقام الذات بنحو من الأَنحاء، غير مفيد.

د- الحق أنّ الإرادة من الصفات الذاتية وتجري عليه سبحانه مجرّدة من شوائب النقص وسمات الإمكان، فالمراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلًا مختاراً في مقابل كونه فاعلًا مضطرّاً.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٢)

فی كلامه تعالی

المقدمة:

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب والسنّة على كونه سبحانه متكلّماً، ولكنّهم اختلفوا في أمرين: تفسير حقيقة كلامه تعالى؛ حدوثه وقدمه. فما هي حقيقة الكلام الإلهي؟وما هي الأقوال في تفسير حقيقة كلامه تعالى؟وما هي الآثار المترتبة على ذلك؟ لقد شغلت هذه المسألة بال العلماء والمفكّرين الإسلاميين في عصر العباسيين، وحدثت بسببه مشاجرات بل صدامات دامية مذكورة في التاريخ تفصيلا، وعرّفت بـ «محنة القرآن» فيلزمنا البحث والتحليل حول ذينيك الأمرين على ضوء القرآن والنقل المعتبر.

المحتوى العلمي :

الأقوال في تفسير كلامه تعالى

الأقوال الّتي ذكرها المتكلّمون والفلاسفة في هذا المجال، ثلاثة:

١ – نظرية العدلية:

وهو أنّ كلامه تعالى عبارة عن أصوات وحروف غير قائمة باللّه تعالى قياماً حلوليّاً أو عروضيّاً، بل يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرائيل أو النبيّ أو غير ذلك فكما يكون اللّه تعالى منعماً بنعمة يوجدها في غيره، فهكذا يكون متكلّماً بإيجاد الكلام في غيره وليس من شرط الفاعل أن يحلّ فيه فعله.

وهذا المعنى من الكلام يسمّى بالكلام اللفظي وهو من صفات فعله تعالى؛ حادث بحدوث الفعل.

٢ – نظرية الأشاعرة:

أنّ الأشاعرة معترفون بالكلام اللفظي وبأنّه حادث، ولكنّهم يدّعون معنى آخر وراءه ويسمّونه بالكلام النفسي.

قال الفاضل القوشجي في تفسير الكلام النفسي: إنّ من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو إخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبّر عنها بالألفاظ الّتي نسمّيها بالكلام الحسّي، فالمعنى الّذي يجده في نفسه ويدور في خلده، لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والإصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه، هو الّذي نسمّيه الكلام النفسي. [١]

وهذا المعنى من الكلام- على فرض ثبوته- يكون من صفات ذاته تعالى وقديم بقدم الذات، ولكنّه ليس أمرا وراء العلم التصوّري أو التصديقي، فلا يثبت كلاماً ذاتياً بالمعنى الحقيقي للكلام، وأما تسمية العلم بالكلام على سبيل المجاز فهي خارج عن موضوع البحث.

---

[١]- «شرح التجريد للقوشجي: ٣١٩ »

٣- نظرية أهل الحديث«الحنابلة»:

كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم،حتى بالغوا وقال بعضهم: الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف.

رده: ان حصول كل حرف مشروط بانقضاء السابق فيكون له اول فلا يكون قديما فكذلك المجموع المركب منها.

٤- نظريّة الحكماء:

ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظي، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى ونسمّيه ب «الكلام الفعلي».

توضيح ذلك: أنّ الغرض المقصود من الكلام اللفظي ليس إلا إبراز ما هو موجود في نفس المتكلّم ومستور عن المخاطب والسامع، فالكلام ليس إلا لفظاً دالا على المعنى الّذي تصوّره المتكلّم وأراد إيجاده في ذهن السامع، فحقيقة الكلام هي الدلالة والحكاية،

ولا شكّ أنّ الفعل يدلّ على وجود فاعله وعلى خصوصياته الوجودية، وليس الفرق بين دلالة اللفظ على المعنى ودلالة الفعل على الفاعل، إلّاأنّ دلالة الأوّل وضعي إعتباريّ، ودلالة الثاني تكويني عقلي، والدلالة التكوينيّة العقليّة أقوى من الدلالة اللفظية الوضعيّة.

وعلى هذا، فكلّ فعل من المتكلّم أفاد نفس الأثر الّذي يفيده الكلام، من إبراز ما يكتنفه الفاعل في سريرته من المعاني والحقائق، يصحّ تسميته كلاماً من باب التوسّع والتطوير.

ونظرية الحكماء في تفسير كلامه تعالى مطابق لإطلاقات الكلام الإلهي في الكتاب والسنّة، فالقرآن يصف المسيح عليه السلام بأنّه كلمة اللّه الّتي ألقاها إلى مريم

العذراء، قال تعالى:«إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ»[١].

وقد فسّر الامام علي (ع): قوله تعالى بفعله الّذي ينشئه ويمثّله، حيث قال: «يقول لمن أراد كونه كن فيكون، لا بصوت يقرع، ولا بنداء يسمع، وإنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه ومثّله»[٢].

وبذلك يظهر أنّ الصواب من الآراء المتقدّمة هو نظريّة الحكماء، وأمّا نظرية العدلية من المتكلّمين فهي غير منطبقة على جميع مصاديق كلامه سبحانه وإنّما هو قسم قليل منه. وأمّا نظرية الأشاعرة فليس له أثر في الكتاب والسنّة.

فالعدلية أصابوا في جهة وأخطأوا في جهة أخرى، أصابوا في جعلهم كلامه تعالى من صفات افعاله سبحانه وأخطأوا في حصره في الكلام اللفظي.

ولكنّ الأشاعرة أخطأوا في جهتين: في حصر الكلام الفعلي بالكلام اللفظي، وفي ادّعاء قسم آخر من كلام سمّوه بالكلام النفسي وجعلوه وصفاً ذاتياً له تعالى.

الأقوال في تفسير كلامه تعالى



---

[١]- «النساء:١٧١»
[٢]- نهج البلاغة:الخطبة١٨٦

الخلاصة:

الأقوال الّتي ذكرها المتكلّمون والفلاسفة في هذا المجال، ثلاثة:

١- نظرية العدلية: وهو أنّ كلامه تعالى عبارة عن أصوات وحروف يخلقها في غيره دالة على المراد.

٢- نظرية الأشاعرة: أنّ الأشاعرة معترفون بالكلام اللفظي وبأنّه حادث، ولكنّهم يدّعون معنى آخر وراءه ويسمّونه بالكلام النفسي

٣- نظرية أهل الحديث<الحنابلة>:كلامه تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم.يلاحظ عليه: إن حصول كل حرف مشروط بانقضاء السابق فيكون له أول فلا يكون قديما فكذلك المجموع المركب منها.

٤- نظريّة الحكماء: ذهبت الحكماء إلى أنّ لكلامه سبحانه مفهوماً أوسع من الكلام اللفظي، بل كلامه تعالى مساوق لفعله سبحانه فكلّ موجود كما هو فعله ومخلوقه، كذلك كلام له تعالى ونسمّيه ب «الكلام الفعلي».

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٣)

كلامه سبحانه وتعالى

المقدمة:

لما ظهرت الفلسفة وأثيرت مسألة صفات الله تعالى بين المتكلمين،كانت أهم مسألة طرحت على بساط البحث هي مسألة كلامه تعالى ومسألة خلق القرآن أو ما يسمى بمحنة القرآن حتى أدى إلى تكفير بعضهم البعض الآخر.وقد تقدم البحث عن كلام الله تعالى وهنا نسأل هل كلام الله حادث أم قديم؟وما هي الآثار المترتبة على ذلك؟وما معنى إن كلامه سبحانه حادث أو قديم؟

المحتوى العلمي :

اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

١ – نظرية القدم:

«أهل الحديث» أوّل من أكّد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى مخلوقاً وأصرّ عليه، أهل الحديث، وفي مقدّمتهم «أحمد بن حنبل» فإنّه الّذي أخذ يروّج فكرة عدم خلق القرآن ويدافع عنها بحماس، متحمّلًا في سبيلها من المشاقّ ما هو مسطور في زبر التاريخ، وإليك نصّ نظريته في هذه المسألة:

والقرآن كلام اللّه ليس بمخلوق، فمن زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي كافر، ومن زعم أن القرآن كلام اللّه عزّ وجلّ ووقف ولم يقل مخلوق ولا غير مخلوق، فهو أخبث من الأوّل[١].

٢ – نظريّة الحدوث:

قد تبنَّت المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتّى الوسائل، ولمّا كانت الخلافة العباسية في عصر المأمون ومن بعده إلى زمن الواثق باللّه، تؤيّد حركة الإعتزال وآراءها، استعان المعتزلة من هذا الغطاء،وقاموا باختبار علماء الأمصار الإسلامية في هذه المسألة، وكانت نتيجة هذا الإمتحان أن أجاب جميع الفقهاء في ذلك العصر بنظرية الخلق، ولم يمتنع إلا نفر قليل على رأسهم أحمد بن حنبل، وإليك ما ذكره القاضي عبد الجبّار في هذا المجال: أمّا مذهبنا في ذلك أنّ القرآن كلام اللّه تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله اللّه على نبيّه ليكون علَماً ودالّاً على نبوّته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام، واستوجب منّا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس، وإذاً هو الّذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن (ما نقرؤه) محدثاً من جهة اللّه تعالى فهو مضاف إليه على الحقيقة كما يضاف ما ننشده اليوم من قصيدة امرئ القيس إليه على الحقيقة وإن لم يكن امرؤ القيس محدثاً لها الآن[٢].

١- «السنة:٤٩»

٢- «شرح الاصول الخمسة:٥٢٨»

وهذه النظريّة هي المقبول عند الشيعة الإمامية.

٣- نظريّة القدم والحدوث:

أوّل ما أعلنه الشيخ الأشعرى في هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً حيث قال: ونقول: إنّ القرآن كلام اللّه غير مخلوق، وانّ من قال بخلق القرآن فهو كافر[١].
ولكنّه رأي القول بأنّ قدم القرآن المقروء والملفوظ شيء لا يقبله العقل السليم، فجاء بنظرية جديدة أصلح بها القول بعدم خلق القرآن والتجأ إلى أنّ المراد من كلام اللّه تعالى ليس القرآن المقروء بل الكلام النفسي.
ويردّه:أنّه لا دليل من العقل والوحي على الكلام النفسي.

دلالة القرآن على حدوث كلامه تعالى
صرّح القرآن الكريم على حدوث كلامه تعالى- أعنى: القرآن- في قوله سبحانه: «ما يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ».[٢]
والمراد من «الذكر» هو القرآن نفسه لقوله سبحانه: «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحافِظُونَ»[٣].
وقوله سبحانه: «وإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَ لِقَوْمِكَ»[٤].
والمراد من «محدث» هو الجديد وهو وصف «للذكر» ومعنى كونه جديداً أنّه أتاهم بعد الإنجيل، كما أنّ الإنجيل جديد، لأنّه أتاهم بعد التوراة، وكذلك بعض سور القرآن وآياته ذكر جديد أتاهم بعد بعض.

موقف أهل البيت عليهم السلام

إنّ تاريخ البحث وما جرى على الفريقين من المحن، يشهد بأنّ التشدّد فيه لم يكن لإحقاق الحقّ وإزاحة الشكوك بل استغلّت كلّ طائفة تلك المسالة للتنكيل بخصومها، فلأجل ذلك أنّ أئمّة أهل البيت عليهم السلام منعوا أصحابهم من الخوض في تلك

١- «الابانة:٢١»
٢- «الانبياء:٢»
٣- «الحجر:٩»
٤- «الزخرف:٤٤»

المسألة، فقد سأل الريّان بن الصلت الإمام الرضا عليه السلام وقال له: ما تقول في القرآن؟ فقال:«كلام اللّه لا تتجاوزوه، ولا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوا»[١].

نرى أنّ الامام عليه السلام يبتعد عن الخوض في هذه المسالة لما رأى من أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، وأنّ الإكتفاء بأنّه كلام اللّه أحسم لمادّة الخلاف. ولكنّهم عليهم السلام عندما أحسّوا بسلامة الموقف، أدلوا برأيهم في الموضوع، وصرّحوا بأنّ الخالق هو اللّه سبحانه وغيره مخلوق، والقرآن ليس نفسه سبحانه وإلّا يلزم اتحاد المنزِل والمنزَل، فهو غيره، فيكون لا محالة مخلوقاً.

فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني أنّه كتب علي بن محمد بن علي بن موسى الرضا(ع) إلى بعض شيعته ببغداد، وفيه: «وليس الخالق إلا اللّه عزّوجلّ وما سواه مخلوق، والقرآن كلام اللّه لا تجعل له اسماً من عندك فتكون من الضالّين»[٢].

الصدق

إتّفق المسلمون والإلهيّون على أنّ الصدق من صفاته تعالى وأنّه سبحانه صادق. والمراد من صدقه تعالى كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب، ولمّا كان المختار عندنا في «الكلام» أنّه من الصفات الفعلية يكون الصدق في الكلام مثله وهو واضح.

ويمكن الإستدلال على صدقة بأنّ الكذب قبيح عقلًا، وهو سبحانه منزّه عمّا يعدّ العقل من القبائح، والبرهان مبنيّ على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين، وهي من القواعد الأساسية في كلام العدلية.



١- «الزخرف:٤٤»

٢- «المصدر السابق:الحديث٤»

الخلاصة:

اولا: اختلفوا في حدوث كلامه تعالى أو قدمه على أقوال:

١- نظرية القدم: «أهل الحديث» أوّل من أكّد القول بعدم حدوث القرآن وعدم كون كلامه تعالى مخلوقاً وأصرّ عليه، أهل الحديث.

٢- نظريّة الحدوث: قد تبنَّت المعتزلة القول بخلق القرآن وانبروا يدافعون عنه بشتّى الوسائل.

٣- نظريّة القدم والحدوث:

أوّل ما أعلنه الشيخ الأشعرى في هذا المجال هو القول بعدم كون القرآن مخلوقاً.

ثانيا: إتّفق المسلمون والإلهيّون على أنّ الصدق من صفاته تعالى وأنّه سبحانه صادق، أي كون كلامه منزّهاً عن شوب الكذب.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٤)

فى الصفات الخبرية

المقدمة:

قسّم بعض المتكلّمين صفاته سبحانه إلى ذاتيّة وخبريّة، والمراد من الأُولى أوصافه المعروفة من العلم والقدرة والحياة، والمراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات والأحاديث له سبحانه من العلوّ والوجه واليدين إلى غير ذلك،فما هي التفسيرات للصفات الخبرية؟وكيف يمكن إثباتها لله تعالى؟

المحتوى العلمي :

وقد اختلفت آراء المتكلّمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التكييف والتشبيه

زعمت المجسِّمة والمشبِّهة أنّ للّه سبحانهِ عينين ويدين مثل الإنسان. قال الشهرستاني:أمّا مشبِّهة الحشويّة... أجازوا على ربِّهم الملامسة والمصافحة وأنّ المسلمين المخلصين يعانقونه سبحانه في الدنيا والآخرة، إذا بلغوا في الرياضة والإجتهاد إلى حدّ الإخلاص.

و بما أنّ التشبيه والتجسيم باطل بالعقل والنقل فلا ريب في بطلان هذه النظريّة.

الثاني: الإثبات بلاتكييف ولا تشبيه

إنّ الشيخ الأشعري ومن تبعه يجرون هذه الصفات على اللّه سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه ولا تكييف». يقول الأشعري[١]:إنّ للّه سبحانه وجهاً بلا كيف، كما قال: «وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الإِكْرامِ»[٢].

وإنّ له يدين بلا كيف، كما قال: «خَلَقْتُ بِيَدَىَّ»[٣].

وقد نقلت هذه النظريّة عن أبي حنيفة والشافعي وابن كثير. وحاصل هذه النظريّة أنّ له سبحانه هذه الحقائق لكن لا كالموجودة في البشر، فله يد وعين، لا كأيدينا وأعيننا وبذلك توفقوا- على حسب زعمهم- في الجمع بين ظواهر النصوص ومقتضى التنزيه.

أقول: القول بأنّ للّه يداً لا كأيدينا، أو وجهاً لا كوجوهنا، وهكذا سائر الصفات الخبرية أشبه بالألغاز، فاستعمالها في المعاني الحقيقية وإثبات معانيها على اللّه سبحانه بلا كيفيّة أشبه بكون حيوان أسداً حقيقة.

والألغاز كما في هذه النظريّة كإبرازها بصورة التشبيه والتجسيم المأثور من اليهودية والنصرانية كما في النظريّة الأُولى، لا يجتمع مع موقف الإسلام والقرآن في عرض العقائد على المجتمع الإسلامي.

---

[١]- «الابانة:٧٥»

[٢]- «الرحمن:٢٧»

[٣]- «ص:٧٥»

وممّن خالف هذه النظريّة أبو حامد الغزالي، وحاصل ما ذكره في نقدها أنّ هذه الألفاظ الّتي تجرى في العبارات القرآنية والأحاديث النبويّة لها معان ظاهرة وهي الحسّية الّتي نراها، وهي محالة على اللّه تعالى، ومعان أخرى مجازية مشهورة يعرفها العربي من غير تأويل ولا محاولة تفسير، فإذا سمع اليد في قوله صلى الله عليه و آله: «إنّ اللّه خمّر آدم بيده، وإنّ قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمان» فينبغي أن يعلم أنّ هذه الألفاظ تطلق على معنيين: أحدهما- وهو الوضع الأصلي-: هو عنصر مركب من لحم وعظم وعصب، وقد يستعار هذا اللفظ، أعني: اليد، لمعنى آخر ليس هذا المعنى بجسم اصلًا، كما يقال: «البلدة في يد الأمير». فإنّ ذلك مفهوم وإن كان الامير مقطوع اليد، فعلى العامّي وغير العامّي أن يتحقّق قطعاً ويقيناً أنّ الرسول صلى الله عليه و آله لم يرد بذلك جسماً، وأنّ ذلك في حق اللّه محال، فإن خطر بباله أنّ اللّه جسم مركّب من أعضاء فهو عابد صنم، فإنّ كلّ جسم مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كانت كفراً لأنّه مخلوق[١].

ومن المخالفين لهذه النظريّة أبو زهرة المعاصر فإنّه قال: «قولهم بأنّ للّه يداً ولكن لا نعرفها وللّه نزولا لكن ليس كنزولنا» الخ هذه إحالات على مجهولات، لا نفهم مؤدّاها ولا غاياتها[٢].

الثالث: التفويض

ذهب جمع من الأشاعرة وغيرهم إلى اجراء هذه الصفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه. قال الشهرستاني:إنّ جماعة كثيرة من السلف يثبتون صفات خبرية مثل اليدين والوجه ولا يؤوّلون ذلك، إلّا أنّهم يقولون: إنّا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه، مثل قوله: «الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى».

ومثل قوله: «لِما خَلَقْتُ بِيَدَىَّ». ولسنا مكلّفين بمعرفة تفسير هذه الآيات بل التكليف قد ورد بالإعتقاد بأنّه لا شريك له وذلك قد أثبتناه[٣].

وإليه جنح الرازي وقال: هذه المتشابهات يجب القطع بأنّ مراد اللّه منها شيء غير ظواهرها كما يجب تفويض معناها إلى اللّه تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها[٤].

١- «الجاء العوام عن علم الكلام:٥٥ »

٢- « تاريخ المذاهب الاسلامية:١/٢١٩-٢٢٠»

٣- «الملل والنحل:١/٩٢»

٤- «اساس التقديس:٢٢٣»

أقول:إنّ لأهل التفويض عذراً واضحاً في هذا المجال، فإنّهم يتصوّرون أنّ الآيات المشتملة على الصفات الخبريّة من الآيات المتشابهة، وقد نهى سبحانه عن ابتغاء تأويلها وأمر عباده بالإيمان بها[١].

نعم يلاحظ على مقالتهم هذه أنّ الآيات ليست من الآيات المتشابهة، فإنّ المفاد فيها غير متشابهة، إذا أمعن فيها الإنسان المتجرّد عن كلّ رأي سابق.

الرابع: التأويل

إنّ العدليّة من المتكلّمين هم المشهورون بهذه النظريّة حيث يفسّرون اليد بالنعمة والقدرة، والإستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة وتبعهم في ذلك جماعة من الأشاعرة وغيرهم.

أقول: إنّ الظاهر على قسمين: الظاهر الحرفي والظاهر الجملي، فإنّ اليد مثلًا مفردة ظاهرة في العضو الخاص، وليست كذلك فيما إذا حفّت بها القرائن، فإنّ قول القائل في مدح انسان انّه «باسط اليد»، أو في ذمّه «قابضاليد» ليس ظاهراً في اليد العضوية الّتي أسميناها بالمعنى الحرفي، بل ظاهر في البذل والعطاء أو في البخل والإقتار وربما يكون مقطوع اليد، وحمل الجملة على غير ذلك المعنى، حمل على غير ظاهرها.

الخامس: الإجراء بالمفهوم التصديقي

وحقيقة هذه النظرية هو الامعان في مفهوم الاية ومفادها التصديقي <لا التصوري <ثم توصيفه سبحانه بالمعنى الجملي المفهوم منها دون اثبات المعنى الحرفي للصفات ولاتأويلها.

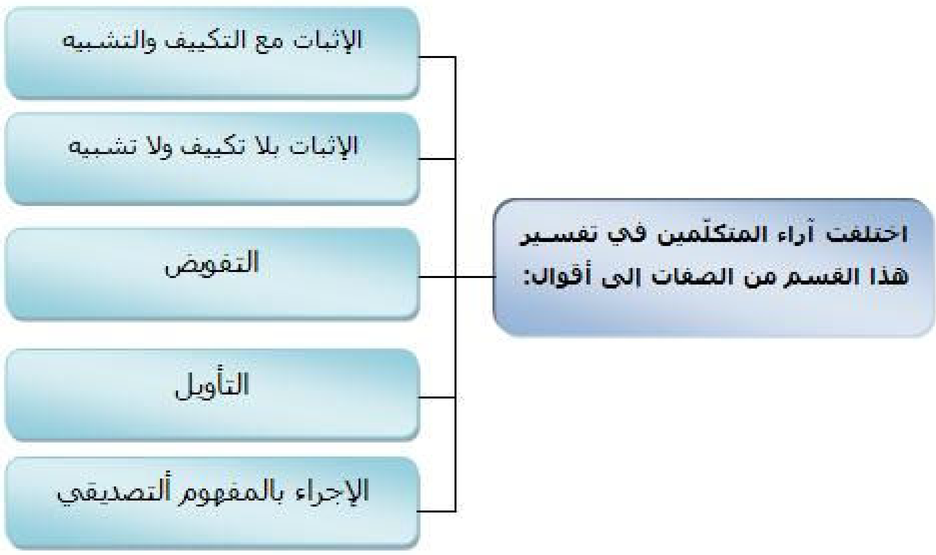
وعلى ذلك يجب ملاحظة كلام المؤوِّلة، فان كانت تأويلهم على غرار ما بيّنّاه فهؤلاء ليسوا بمؤوِّلة بل هم مقتفون لظاهر الكتاب والسنة، ولا يكون تفسير الكتاب العزيز- على ضوء القرائن الموجودة فيه- تأويلًا وإنما هو اتّباع للنصوص والظواهر، وان كان تأويلهم باختراع معان للآيات من دون أن تكون في الآيات قرائن متصلة أو منفصلة دالّة

---

[١]- «لاحظ آل عمران:٧»

عليها فليس التأويل- بهذا المعنى- بأقلّ خطراً من الإثبات المنتهي إمّا إلى التجسـيم أو إلى التعقيد والإبهام.

وعلى ضوء ما قرّرنا من الضابطة والميـزان، تقـدر علـى تفسـير مـا ورد فـي التنزيـل مـن الوجه، والعين، والجنب، والإتيان، والفوقية، و العرش، والاستواء، وما يشـابهها، مـن دون أن تمسّ كرامـة التنزيـة، ومـن دون أن تخـرج عـن ظـواهر الآيـات بالتـأويلات البـاردة غيـر الصحيحة.



الخلاصة:

اختلفت آراء المتكلّمين في تفسير هذا القسم من الصفات إلى أقوال:

الأوّل: الإثبات مع التكييف والتشبيه: زعمت المجسِّمة والمشبِّهة أنّ للّه سبحانهِ عينين ويدين مثل الإنسان.

الثاني: الإثبات بلا تكييف ولا تشبيه: إنّ الشيخ الأشعري ومن تبعه يجرون هذه الصفات على اللّه سبحانه بالمعنى المتبادر منها في العرف، لكن لأجل الفرار عن التشبيه يقولون: «بلا تشبيه ولا تكييف ».

الثالث: التفويض: جمع من الأشاعرة وغيرهم، إجراء هذه الصفات على اللّه سبحانه مع تفويض المراد منها إليه.

الرابع: التأويل: العدليّة من المتكلّمين، حيث يفسّرون اليد بالنعمة والقدرة، والإستواء بالاستيلاء وإظهار القدرة.

الخامس: الإجراء بالمفهوم ألتصديقي: و هو الإمعان في مفهوم الآية ومفادها ألتصديقي «لا التصوري »ثم توصيفه سبحانه بالمعنى الجملي المفهوم منها دون إثبات المعنى الحرفي للصفات ولا تأويلها.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٥)

فى الصفات السلبيّة

المقدمة:

الصفة السلبيّة ما تفيد معنى سلبياً، لكنّ اللّه تعالى لا يجوز سلب كمال من الكمالات عنه لكونه مبدأ كل كمال، إذن فما هي الصفات السلبية ؟ وكيف يمكن إجراؤها على الله تعالى ؟وهل هذا السلب هو سلب واحد ام متعدد؟

المحتوى العلمي :

معنى الصفات السلبية

صفاته السلبية ما دلّ على سلب النقص والحاجة عنه تعالى، كمن ليس بجاهل، وليس بعاجز، ولمّا كان معنى النقص والحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص، راجعة إلى سلب واحد وهو سلب النقص والإحتياج ولقد أجاد الحكيم السبزواري في المقام حيث قال:

وَ وَصْفُهُ السَّلْبيُّ سَلْبُ السَّلْبِ جا — في سَلْبِ الإحتياجِ كُلًا أُدْرِجا

وقد ظهرت في مجال صفاته السلبية عقائد وآراء سخيفة كالحلول والجهة والرؤية وغير ذلك، فدعا ذلك المتكلّمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبية في مسفوراتهم الكلامية، والأصل الكافل لإبطال جميع تلك المذاهب والآراء وجوب الوجود بالذات، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب والجسمية وهما آيتا الفقر والحاجة المنافية لوجوب الوجود بالذات. وقد تقدّم الكلام حول بعض هذه الصفات، كنفي الشريك والتركيب والصفات الزائدة على الذات في مباحث التوحيد، ونبحث الآن عن غيرها فنقول: إنّه تعالى:

١ – ليس بجسم

الجسم- على ما نعرف له من الخواصّ- هو ما يشتمل على الأبعاد الثلاثة من الطول والعرض والعمق، وهو ملازم للتركيب، والمركّب محتاج إلى أجزائه والمحتاج لا يكون واجب الوجود بالذات.

٢ – ليس في جهة ولا محل

وقد تبيّن استغناؤه عنهما ممّا ذكرنا من الدليل على نفي الجسمية، فإنّ الواقع في جهة أو محلّ لا يكون إلّا جسماً أو جسمانياً.

٣ – ليس حالًا في شيء

إنّ المعقول من الحلول قيام موجود بموجود آخر على سبيل التبعيّة، وهذا المعنى لا يصحّ في حقّه سبحانه لإستلزامه الحاجة وقيامه في الغير.

٤- ليس متّحداً مع غيره

حقيقة الإتّحاد عبارة عن صيرورة الشيئين المتغايرين شيئاً واحداً، وهو مستحيل في حقّه تعالى مضافاً إلى إستحالته في ذاته، فإنّ ذلك الغير بحكم انحصار واجب الوجود في واحد، ممكن، فبعد الإتحاد إمّا أن يكونا موجودين فلا إتحاد، أو يكون واحد منهما موجوداً والآخر معدوماً، والمعدوم إمّا هو الممكن، فيلزم الخلف وعدم الإتحاد، أو الواجب فيلزم إنعدام الواجب وهو محال.

٥- ليس محلّاً للحوادث

والدليل على ذلك أنّه لو قام بذاته شيء من الحوادث للزم تغيرّه، واللازم باطل، فالملزوم مثله، بيان الملازمة: أنّ التغيّر عبارة عن الانتقال من حالة إلى أُخرى، فعلى تقدير حدوث ذلك الأمر القائم بذاته، يحصل في ذاته شيء لم يكن من قبل، فيحصل الانتقال من حالة إلى أُخرى.

وأمّا بطلان اللازم، فلأنّ التغيّر نتيجة وجود استعداد في المادّة الّتي تخرج تحت شرائط خاصّة من القوّة إلى الفعل، فلو صحّ على الواجب كونه محلّاً للحوادث، لصحّ أن يحمل وجوده استعداداً للخروج من القوّة إلى الفعلية، وهذا من شؤون الأُمور المادّية، وهو سبحانه أجلّ من أن يكون مادّة أو مادياً.

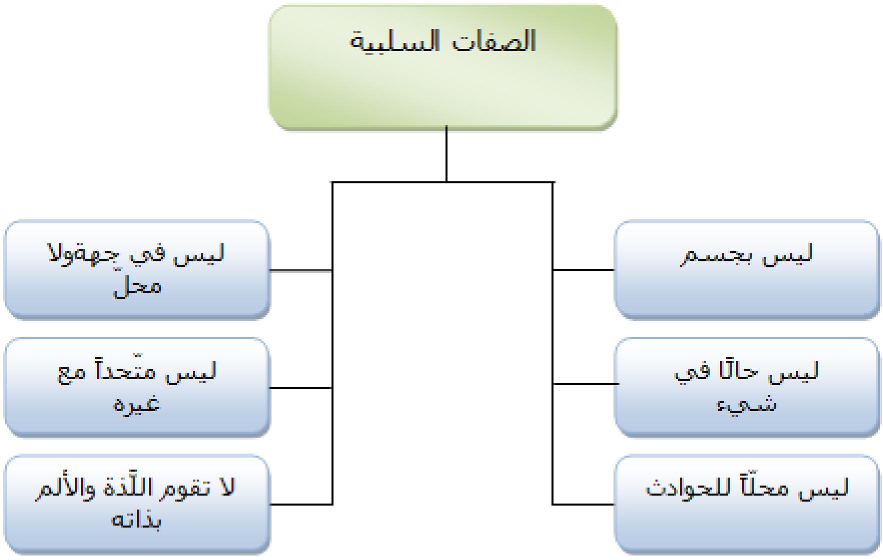
٦- لا تقوم اللّذة والألم بذاته

قد يطلق الألم واللّذة ويراد بهما الألم واللّذة المزاجيان، والاتصاف بهما يستلزم الجسميّة والمادّة وهو تعالى منزّه عنهما كما تقدّم.

وقد يطلقان ويراد بهما العقليان، أعني إدراك القوّة العقلية ما يلائمها أو ينافيها، وبما أنّه لا منافي في عالم الوجود لذاته تعالى لأنّ الموجودات أفاعيله ومخلوقاته، وبين الفعل وفاعله كمال الملائمة الوجودية، فلا يتصوّر ألمٌ عقلي له سبحانه.

وأمّا اللّذة العقلية فأثبتها للّه تعالى بعضهم قائلين بأنّ واجب الوجود في غاية الجمال والكمال والبهاء، فإذا عقل ذاته فقد عقل أتمّ الموجودات وأكملها، فيكون أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك بأتم إدراك.

ولكن منع بعضهم عن توصيفه سبحانه باللّذة العقلية أيضاً لعدم الإذن الشرعي بذلك


الصفات السلبية
ليس بجسم
ليس حالّاً في شيء
ليس محلّاً للحوادث
ليس في جهةولا محلّ
ليس متّحداً مع غيره
لا تقوم اللّذة والألم بذاته

الخلاصة:

١- صفاته السلبية ما دلّ على سلب النقص والحاجة، كمن ليس بجاهل، وليس بعاجز،، ولمّا كان معنى النقص والحاجة في معنى سلب الكمال كانت الصفة السلبية المفيدة لسلب النقص، راجعة إلى سلب واحد وهو سلب النقص.

٢- الصفات السلبية: ليس بجسم، وليس في جهة ولا محل، وليس متحدا مع غيره، وليس محلا للحوادث، ولا تقوم اللذة والألم بذاته تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٦)

فى الصفات السلبية

المقدمة:

لقد ظهرت عقائد وآراء في مجال صفاته السلبية،كالحلول والجهة والرؤية وغير ذلك، فدعا ذلك المتكلّمين أن يبحثوا عن هذه الصفات السلبية في كتبهم الكلامية، و وجوب الوجود بالذات يبطل جميع تلك المذاهب والآراء، فإنّ الجميع مستلزم للتركيب والجسمية، والفقر والحاجة المنافية لوجوب الوجود بالذات،اذن ما هي حقيقة الرؤية؟ وما هي الأقوال فيها ؟ وان البعض جوز رؤيته تعالى في الدنيا والآخرة أو في الآخرة فقط بالرؤية البصرية وذكروا أدلة لذلك من العقل والكتاب فما حقيقة هذه الأدلة ؟وكيفية الجواب عنها؟

المحتوى العلمى :

الأقوال في مسألة الرؤية

إتّفقت العدليّة على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأمّا غيرهم فالكراميّة والمجسِّمة الّذين يصفون اللّه سبحانه بالجسميّة ويثبتون له الجهة، جوَّزوا رؤيته بلا إشكال في الدارين، وأهل الحديث والأشاعرة- مع تحاشيهم عن إثبات الجسميّة والجهة له سبحانه- قالوا برؤيته يوم القيامة وإنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليلة البدر، وتحقيق الكلام في هذا المجال رهن دراسة تحليلية حول أمور ثلاثة:

أ. تحديد محلّ النزاع؛

ب. أدلّة امتناع الرؤية؛

ج. أدلّة القائلين بالجواز.

ما هو موضوع النزاع؟

الرؤية الّتي تكون في محلّ الإستحالة والمنع عند العدلية هي الرؤية البصريّة بمعناها الحقيقي، لا ما يعبّر عنه بالرؤية القلبية كما ورد في روايات أهل البيت عليهم السلام والشهود العلمي التام في مصطلح العرفاء، وهذا المعنى من الرؤية هو الظاهر من كلام الشيخ الأشعري حيث قال: وندين بأنّ اللّه تعالى يرى في الآخرة بالأبصار كما يرى القمر ليلة البدر، يراه المؤمنون كما جاءت الروايات عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله[١].

وقال أيضاً: إن قال قائل: لم قلتم إنّ رؤية اللّه بالأبصار جائزة من باب القياس؟ قيل له: قلنا ذلك لأنّ ما لا يجوز أن يوصف به اللّه تعالى ويستحيل عليه، لا يلزم في القول بجواز الرؤية[٢].

لكنّ المتأخرين منهم لمّا رأوا أنّ القول بجواز الرؤية بالأبصار يستحيل في حقّه تعالى، حاولوا تصحيح مقولتهم بوجوه مختلفة، فقال الإمام الرازي:

وقبل الشروع في الدلالة لابدّ من تلخيص محلّ النزاع، فإنّ لقائل أن يقول: إن أردت بالرؤية الكشف التامّ، فذلك ممّا لا نزاع في ثبوته، وإن أردت بها الحالة الّتي نجدها من

١-«الابانة:٢١»

٢- «اللمع:٦١»

أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك ممّا لا نزاع في انتقائه- إلى أن قال:- والجواب أنّا إذا علمنا الشيء حال ما لم نره، ثمّ رأيناه، فإنّا ندرك تفرقة بين الحالين، وتلك التفرقة لا تعود إلى ارتسام الشبح في العين ولا إلى خروج الشعاع منها، بل هي عائدة إلى حالة أُخرى مسمّاة بالرؤية، فندّعي أنّ تعلّق هذه الصفة بذات اللّه تعالى جائز[١].

وحاصلة- كما لخّصه المحقّق الطوسي-: أنّ الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح في العين أو خروج الشعاع منها، المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم، يمكن أن تحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع.

يلاحظ عليه: أنّ الحالة المذكورة إمّا تكون رؤية بصريّة بالحقيقة، فذلك محال في حقّه تعالى كما اعترف به الرازي أيضا، وإمّا لا تكون كذلك وإنّما هي مشتركة مع الرؤية البصرية في النتيجة، أعني: المشاهدة، فهي راجعة إلى الكشف التام والرؤية القلبية ولا نزاع فيها، قال المحقّق الطوسي: «ويحتاج في إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل»[٢].

أدلّة امتناع رؤيته تعالى

يدلّ على امتناع الرؤية وجوه:

١- إنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلًا- كالجسم- أو في حكم المقابل- كالصورة في المرآة- والمقابلة وما في حكمها إنّما تتحقّق في الأشياء ذوات الجهة، واللّه منزّه عنها فلا يكون مرئياً، وإليه أشار مؤلّف الياقوت بقوله: «ولا يصحّ رؤيته، لإستحالة الجهة عليه»[٣].

٢- إنّ الرؤية لا تتحقق إلّا بانعكاس الأشعَّة من المرئي إلى أجهزة العين، وهو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد.

٣- إنّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة، وهي إشارة حسّية لا تتحقق إلّا بمشار إليه حسّي واقع في جهة، واللّه تعالى منزّه عن الجسمانية والجهة.

٤- إنّ الرؤية إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها، فعلى الأوّل يلزم أن يكون المرئى محدوداً متناهياً، وعلى الثاني يلزم أن يكون مركّباً ذا أجزاء وأبعاض والجميع مستحيل في حقِّه تعالى.

---

[١]- «تلخيص المحصل:٣١٦»

[٢]- «تلخيص المحصل:٣١٨»

[٣]- «انوار الملكوت:٨٢»

أدلّة القائلين بالجواز

إنّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلّة عقلية ونقلية، فمن أدلّتهم العقلية ما ذكره الأشعرى بقوله:

ليس في جواز الرؤية إثبات حدث، لأنّ المرئى لم يكن مرئيا لأنّه محدث، ولو كان مرئياً لذلك للزمه أن يرى كلّ محدث وذلك باطل عنده»[١].

يلاحظ عليه: أنّ الحدوث ليس شرطاً كافياً للرؤية حتّى تلزم رؤية كلّ محدث، بل هو شرط لازم يتوقّف على انضمام سائر الشروط الّتي أشرنا إليها وبما أنّ بعضها غير متوفّر في الموجودات المجرّدة المحدثة، لا تقع عليها الرؤية.

وهناك دليل عقلى استدلّ به مشايخ الأشاعرة في العصور المتأخرة، وحاصله: أنّ ملاك الرؤية والمصحّح لها أمر مشترك بين الواجب والممكن وهو الوجود، قالوا: إنّ الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض، ولابدّ للرؤية المشتركة من علّة واحدة، وهي إمّا الوجود أو الحدوث، والحدوث لا يصلح للعلّيّة لأنّه أمر عدمي، فتعيّن الوجود، فينتج أنّ صحّة الرؤية مشتركة بين الواجب والممكن «١».

وهذا الدليل ضعيف جدّاً ومن هنا لم يتمّ عند المفكّرين من الأشاعرة أيضاً، إذ لقائل أن يقول: إنّ الجهة المشتركة للرؤية في الجوهر والعرض ليست هي الوجود بما هو وجود، بل الوجود المقيّد بعدّة قيود، وهي كونه ممكناً، مادّياً، يقع في إطار شرائط خاصّة يستحيل في حقّه تعالى، ولو كان الوجود هو الملاك التام لصحّة الرؤية للزم صحّة رؤية الأفكار والعقائد، والروحيات والنفسانيات كالقدرة والإرادة وغير ذلك من الأُمور الروحية الوجودية الّتي لا تقع في محل الرؤية.

استدلال المجوّزين بالكتاب العزيز

استدلّ القائلون بالجواز بآيات من الكتاب العزيز:

١- قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ* إلى رَبِّها ناظِرَةٌ»[٢].

وتوضيح الإستدلال: أنّ النظر في اللّغة جاء بمعنى الإنتظار ويستعمل بغير صلة، وجاء بمعنى التفكّر ويستعمل ب (في) وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل ب (اللام) وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل ب (إلى) والنظر في الآية موصول ب (إلى) فوجب حمله على الرؤية[٣].

---

[١]- «اللمع:٦١»

[٢]- «القيامة:٢٢-٢٣»

[٣]- «شرح التجريد للقوشجي:٣٣١»

يلاحظ عليه: أنّ النظر المتعدّي ب «إلى» كما يجىء بمعنى الرؤية، كذلك يجىء كناية عن التوقّع والإنتظار كما قال الشاعر:

وجوه ناظرات يوم بدر　　　إلى الرحمان يأتي بالفلاح

وكقول آخر:

إنّي إليك لما وعدت لناظر　　　نظر الفقير إلى الغني الموسر

وقد شاع في المحاورات: «فلان ينظر إلى يد فلان» يراد أنّه رجل معدم محتاج يتوقّع عطاء الآخر.

والتأمّل في الآيتين بمقارنتهما بالآيتين الواقعتين في تلوهما يهدينا إلى أنّ المراد من النظر في الآية، هو التوقّع والإنتظار، لا الرؤية، وإليك تنظيم الآيات حسب المقابلة:

«وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ» ويقابلها قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ باسِرَةٌ».

«إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ». ويقابلها قوله تعالى: «تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِها فاقِرَةٌ».

فالفقرتان الأوليتان تصفان الناس يوم القيامة وأنّهم على طائفتين: طائفة مطيعة وهم ذات وجوه ناضرة، وطائفة عاصية وهم ذات وجوه باسرة، ثم ذكر لكلّ منهما وصفاً آخر، فللأُولى أنّهم ناظرة إلى ربّها، وللثانية أنّهم يظنّون أن يفعل بهم فاقرة، أييتوقّعون أن ينزل عليهم عذاب يكسر فقارهم ويقصم ظهورهم.

فالمقابلة بين الفقرة الثالثة والرابعة تشهد على المراد من الفقرة الثالثة الّتي مضادّة للرابعة. وبما انّ الفقرة الرابعة ظاهرة في أنّ المراد توقُّع العصاة العذاب الفاقر، يكون المراد من الفقرة الثالثة توقع الرحمة والكرم من اللّه تعالى، لا رؤيته تعالى.

٢- قوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»[١].

وجه الإستدلال: أنّ الرؤية لو لم تكن جائزة لكان سؤال موسى جهلًا أو عبثاً. «٢»

والجواب عنه: أنّ التدبّر في مجموع ما ورد من الآيات في القصّة يدلّنا على أنّ موسى عليه السلام ما كان طلب الرؤية إلّا لتبكيت قومه عندما طلبوا منه أن يسأل الرؤية لنفسه، حتى تحلّ رؤيته للّه مكان رؤيتهم، وذلك بعد ما سألوه أن يريهم اللّه جهرة لكي يؤمنوا بأنّ اللّه كلّمه، فأخذتهم الصاعقة، فطلب

الكليم منه سبحانه أن يحييهم اللّه تعالى، حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع اليهم، فلربما قالوا: «إنّك لم تكن صادقاً في قولك إنّ اللّه يكلّمك، ذهبت بهم فقتلتهم»، فعند ذلك أحياهم اللّه وبعثهم معه، وإليك الآيات الواردة في القصّة:

---

[١]- «الاعراف:١٤٣»

الف) «وَإِذْ قُلْتُمْ يا مُوسى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ»[١].

ب) «يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتاباً مِنَ السَّماءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ»[٢].

ج) «واخْتارَ مُوسى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقاتِنا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ أَ تُهْلِكُنا بِما فَعَلَ السُّفَهاءُ مِنَّا»[٣].

د) «ولَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ»[٤].

فالآيتان الأُولى والثانية تدلّان على أنّ أهل الكتاب طلبوا من موسى أن يسأل من اللّه تعالى أن يريهم ذاته، فاستحقّوا بسؤالهم هذا العذاب والدمار فأخذتهم الصاعقة، والآية الثالثة تدلّ على أنّ الّذين اختارهم موسى لميقات ربّه أخذتهم الرجفة، ولم تأخذهم إلّا بما فعلوه من السفاهة، والظاهر أنّ المراد منها هو سؤال الرؤية المذكور في الآيتين المتقدّمتين، والمقصود من الرجفة، هي رجفة الصاعقة، كما عبّر عن هلاكه قوم صالح تارة بالرّجفة، وأُخرى بالصّاعقة.

وبما أنّه لم يكن لموسى مع قومه إلّا ميقات واحد، كان الميقات في الآية الثالثة نفس الميقات الوارد في الآية الرابعة، ففي هذا الميقات وقع السؤالان، غير إنّ سؤال الرؤية عن جانب القوم كان قبل سؤال موسى الرؤية لنفسه، والقوم سألوا الرؤية حقيقة وموسى سألها تبكيتاً لقومه وإسكاتاً لهم، يدلّ على ذلك أنّه لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أيّ لوم وعتاب أو مؤاخذة وعذاب بل اكتفى تعالى بقوله:«لَنْ تَرانِى».

٣- قوله تعالى- فيما أجاب موسى عند سؤال الرؤية لنفسه-:

«وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِى»[٥].

وجه الاستدلال: «انّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة»[٦].

يلاحظ عليه: أنّ المعلَّق عليه ليس هو إمكان الاستقرار، بل وجوده

١- «البقرة:٥٥»

٢- «النساء:١٥٣»

٣- «الاعراف:١٥٥»

٤- «الاعراف:١٤٣»

٥- «الاعراف:١٤٣»

٦- «تلخيص المحصل:٣١٩»

وتحقّقه بعد تجلّيه تعالى على الجبل، والمفروض انّه لم يستقرّ بعد التجلّي، كما قال تعالى: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً». «١»

أضف إلى ذلك أنّ المذكور في الآية هو استقرار الجبل في حال النظر إليه بعد تجلّيه تعالى عليه، ومن المعلوم استحالة استقراره في تلك الحالة، وإليه اشار المحقّق الطوسي بقوله: «وتعليق الرؤية باستقرار المتحرّك لا يدلّ على الإمكان»[١].

الرؤية في روايات أهل البيت عليهم السلام

إنّ المراجع إلى خطب الإمام علي عليه السلام في التوحيد وما أُثر عن أئمة العترة الطاهرة عليهم السلام يقف على أنّ مذهبهم في ذلك امتناع الرؤية، فعلى من أراد الوقوف على كلمات الإمام علي عليه السلام أن يراجع نهج البلاغة، وعلى كلمات سائر أئمة اهل البيت(ع) أن يراجع الكافي لثقة الإسلام الكليني والتوحيد للشيخ الصدوق[٢].

ثمّ إنّهم عليهم السلام رغم تأكيدهم على إبطال الرؤية الحسّية البصريّة صرّحوا على إمكان الرؤية القلبيّة، فهذا هو الإمام علي عليه السلام حينما سأله ذعلب اليماني: هل رأيت ربّك يا أمير المؤمنين؟ فقا(ع): «أفأعبد ما لا أرى؟! فقال: وكيف تراه؟ فقال: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان»[٣].

وهكذا أجاب(ع)سؤال حبر من اليهود حينما سأله بنفس ذلك السؤال. «التوحيد للصدوق:باب٨حديث٦»

وروى الصدوق بسنده عن عبداللّه بن سنان عن أبيه، قال: حضرت ابا جعفر عليه السلام فدخل عليه رجل من الخوارج، فقال له: يا أبا جعفر أيشيء تعبد؟ قال: «اللّه»، قال: رأيته؟ قال: «لم تراه العيون بمشاهدة العيان ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان». «نفس المصدر:حديث٥»

إلى غير ذلك من الروايات، وأمّا البحث عن حقيقة تلك الرؤية القلبية الّتي هي غير الرؤية البصريّة الحسّية، فليطلب من مظانّه.

---

[١]- «كشف المراد:٢٣١»

[٢]- «التوحيد للصدوق:باب٨،حديث٦»

[٣]- «نهج البلاغة:الخطبة١٧٩»

الخلاصة:

١- اتفقت العدليّة على أنّه تعالى لا يُرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة، وأمّا الكراميّة والمجسّمِة، جوَّزوا رؤيته في الدارين، وأهل الحديث والأشاعرة، قالوا برؤيته يوم القيامة وإنّ المؤمنين يرونه كما يرى القمر ليلة البدر.

٢- يدلّ على امتناع الرؤية وجوه: إنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلًا أو في حكم المقابل.ثم إنّ الرؤية لا تتحقق إلّا بانعكاس الأشعَّة من المرئي إلى أجهزة العين. وإنّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة إليه بالحدقة. والرؤية إمّا أن تقع على الذات كلِّها أو على بعضها، والجميع مستحيل في حقِّه تعالى.

وهذا كله يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذا أبعاد،. واللّه تعالى منزّه عن الجسمانية والجهة

٣- إنّ للقائلين بجواز رؤيته تعالى أدلّة عقلية ونقليه: أما العقلي، فهو دليل ضعيف جدّاً ومن هنا لم يتمّ عند المفكّرين من الأشاعرة أيضاً.وأما ألنقلي:فآيات من الكتاب الكريم وهي أما مؤولة،أو لا تدل على المطلوب.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٧)

العدل والحكمة

المقدمة:

من البحوث المهمة في علم الكلام هو بحث الحكمة والعدل الإلهي.ولهما تفرعات كثيرة وتترتب عليهما أبحاث جمة ولهما آثار مهمة ويحل لنا مسألة الثنوية والشرور.فما معنى الحكمة والعدل في اللغة والاصطلاح ؟وهل يوجد تلازم بينهما ؟إنّ العدل والحكمة من الأوصاف الكمالية، واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات فهو واجد لجميع الكمالات الوجودية، ومنزّه عن كلّ نقص، فهو حكيم وعادل،فما هي الأدلة على ذلك؟

المحتوى العلمي :

تعريف العدل والحكمة ودلائلهما؛

الأوّل: تعريف الحكمة والعدل ودلائلهما:

تعريف الحكمة: أصل الحكمة الحكم وهو المنع، قال ابن فارس:

الحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع وأول ذلك الحكم وهو المنع من الظّلم وسمّيت حكمة الدابّة لأنّها تمنعها، يقال: حكمت الدابّة وأحكمتها، ويقال: حكمت السّفيه وأحكمته، إذا أخذت على يديه والحكمة هذا قياسها، لأنّها تمنع من الجهل وتقول: حكّمت فلاناً تحكيماً: منعته عمّا يريد[١].

وقد أطلقت الحكمة على العدل، والعلم والحلم، والنبوّة وما يمنع من الجهل، وكل كلام موافق للحقّ، ووضع الشيء في موضعه وصواب الأمر وسداده[٢].

وقد عرّف الراغب الإصفهانى الحكمة بـ «إصابة الحقّ بالعلم والعقل» ثمّ قال:

فالحكمة من اللّه تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات[٣].

ثمّ إنّ الحكمة في اصطلاح المتكلّمين قد تكون وصفاً للعلم وقد تكون وصفاً للفعل، ويفسّر الأوّل بأفضل العلم وأكمله، ويفسّر الثاني بإتقان الفعل وتنزّهه عمّا لا ينبغي.

والحاصل: أنّ الحكمة إما وصف للعلم وإمّا وصف للفعل. فالأوّل هو الحكمة العلمية، والثاني الحكمة العملية أو الفعلية، والحكمة العلمية راجعة إلى علمه تعالى بذاته وبفعله وهي من الصفات الثبوتية الذاتية، وقد تقدّم الكلام فيها من الباب الأوّل. والّذي يراد بالبحث في هذا الباب الحكمة الفعلية بمعنييه وهما: الإحكام في خلق العالم وتدبيره وتنزّه أفعاله تعالى عمّا لا ينبغي من الجهالة والسفاهة.

تعريف العدل:

للعدل في معاجم اللّغة إطلاقات أو معانٍ كالقصد في الأمور، والتعادل والتساوي، والإستواء، والإستقامة، والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط[١]. والمعنى الجامع بينها

---

[١]- «معجم المقاييسفي اللغة:٢٧٧»

[٢]- «اقرب الموارد:٢١٩/١»

[٣]- «مفردات،الاصفهاني:١٢٧»

هو وضع كل شيء في موضعه المناسب له. وإليه أشار الإمام علي عليه السلام بقوله: «العدل يضع الامور موضعها»[٢].

توضيح ذلك: أنّ لكلّ شيء وضعاً خاصّاً يقتضيه إمّا بحكم العقل، أو بنصّ الوحي وباعتبار المصالح الكلية والجزئية في نظام الكون، فالعدل هو رعاية ذلك الوضع وعدم الإنحراف إلى جانب الإفراط والتفريط.

نعم موضع كل شيء بحسبه، ففي نظام الطبيعة بوجه، وفي المجتمع البشري بوجه آخر، وبلحاظ اختلاف موارده تحصل له أقسام ليس هنا مقام بيانها، إلّا أنّ موارد العدل بالنسبة إلى اللّه تعالى يجمعها أقسام ثلاثة:

١- العدل التكويني: وهو إعطاؤه تعالى كلّ موجود ما يستحقه ويليق به من الوجود، فلا يهمل قابلية، ولا يعطّل استعداداً في مجال الإفاضة والإيجاد.

٢- العدل التشريعي: وهو أنّه تعالى لايهمل تكليفاً فيه كمال الإنسان وسعادته، وبه قوام حياته الماديّة والمعنوية، والدنيوية والاخروية، كما انّه لا يكلّف نفساً فوق طاقتها.

٣- العدل الجزائي: وهو أنّه تعالى لا يساوي بين المصلح والمفسد، والمؤمن والكافر في مقام الجزاء بل يجزي كلَّ إنسان بما كسب، فيجزي المحسن بالإحسان والثواب، والمسيء بالعقاب. كما أنّه تعالى لا يعاقب عبداً على مخالفة التكاليف إلّابعد البيان والإبلاغ.

الملازمة بين الحكمة والعدل

إنّ الحكمة الفعلية والعدل متلازمان، فإنّ لازم إتقان الفعل وإحكامه كونه واقعاً في موضعه اللائق به، كما أنّ لازم كون الفعل واقعا في موضعه المناسب كونه محكماً ومتقناً. ومن هنا نرى أنّ المتكلّمين يردفون العدل بالحكمة في أبحاثهم. قال عبدالجبّار المعتزلي:

«نحن إذا وصفنا القديم تعالى بأنّه عدل حكيم، فالمراد به أنّه لا يفعل القبيح أو لا يختاره ولا يخلّ بما هو واجب عليه، وأنّ أفعاله كلّها حسنة»[٣].

وقال الشيخ المفيد:

«العدل الحكيم هو الّذي لا يفعل قبيحا ولا يخلّ بواجب». [١]

---

[١]- «اقرب الموارد:٢/٧٥٣»

[٢]- «نهج البلاغة:الحكمة٤٣٧»

[٣]- «شرح الاصول الخمسة:٣٠٢»

وقال سديد الدين الحمصى:

«الكلام في العدل، كلام في أفعاله تعالى، وأنّها كلّها حسنة، وتنزيهه عن القبائح وعن الإخلال بالواجب في حكمته»[٢].

الأدلة على عدله تعالى وحكمته

إنّ العدل والحكمة من الأوصاف الكمالية، واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجودية، ومنزّه عن كلّ نقص وقبح. فواجب الوجود تعالى، يعلم من ذاته كلّ شيء من الأشياء بعلله وأسبابه، ويفعل النظام الأتم لغاية حقيقته يلزمه، فهو حكيم في علمه وفعله، فهو الحكيم المطلق. «٤»

ويدلّ على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى. أنّ القبح في الفعل كالظلم، والعبث ونحو ذلك، إمّا ناشيء عن جهل الفاعل بجهات الحسن والإتقان.

وإما ناشىء عن حاجته إلى ذلك. واللّه سبحانه عالم بكلّ شيء كما أنّه غنيّ بالذات. وإليه أشار المحقق الطوسي بقوله: «واستغناؤه وعلمه يدلّان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى»[٣].

ونصوص الكتاب والسنّة في عدله تعالى وحكمته متضافرة. قال سبحانه:

«شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ»[٤]. قوله «قائماً» إمّا حال من اسم اللّه تعالى مؤكّدة، وإمّا حال من «هو» في قوله: «لا إله الا هو» والمراد من قيامه بالقسط إمّا مطلق يشمل جميع مراتب القسط (في التكوين والتشريع والجزاء) وإمّا يختص بالقسط التكويني كما اختاره بعضهم.

وقال تعالى: «وَنَضَعُ الْمَوازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيامَةِ فَلا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً»[٥]. هذا ناظر إلى عدله تعالى في مقام الحساب والجزاء.

وممّا يدلّ على عدله تعالى في التشريع قوله سبحانه: «لا نُكَلِّفُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها»[٦].

وقوله سبحانه: «لَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلَنا بِالْبَيِّناتِ وَ أَنْزَلْنا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَ الْمِيزانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ»[١].

---

[١]- «النكت الاعتقادية:٢٧»

[٢]- «المنقذ من التقليد:١/١٥٠»

[٣]- «كشف المراد:٤٢٠»

[٤]- «آل عمران:١٨»

[٥]- «الانبياء:٤٧»

[٦]- «المؤمنون:٦٢»

وقال الإمام على عليه السلام: «العدل أن لاتتّهمه»[٢].

وفسّره الإمام الصادق عليه السلام بقوله: وأمّا العدل فأن لا تنسب إلى خالقك ما لامك عليه»[٣].

وقال اميرالمؤمنين عليه السلام: «وأرانا من ملكوت قدرته وعجائب ما نطقت به آثار حكمته... فظهرت البدائع الّتي أحدثتها آثار صنعته وأعلام حكمته.... قدّر ماخلق فأحكم تقديره،... بدايا خلائق أحكم صنعها...». «٤»

---

[١]- «الحديد:٢٥»

[٢]- «نهج البلاغة:الحكمة٤٧٠»

[٣]- «التوحيد للصدوق:باب٥حديث١»

الخلاصة:

١- أصل الحكمة الحكم وهو المنع، وقد أطلقت الحكمة على العدل، والعلم والحلم، والنبوّة وما يمنع من الجهل، وكل كلام موافق للحقّ،

٢- عرّف الراغب الإصفهانى الحكمة بـ «إصابة الحقّ بالعلم والعقل» ثمّ قال: فالحكمة من اللّه تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام، ومن الإنسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات.

٣- الحكمة في اصطلاح المتكلّمين قد تكون وصفاً للعلم، وهو الحكمة العلمية. وقد تكون وصفاً للفعل، وهي الحكمة العملية أو الفعلية.

٤- للعدل إطلاقات أو معانٍ كالقصد في الأمور، والتعادل والتساوي، والإستواء، والإستقامة، والتوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. والمعنى الجامع بينها هو ما أشار إليه الإمام علي (ع) بقوله: «العدل يضع الامور موضعها».

٥- موارد العدل بالنسبة إلى اللّه تعالى:العدل التكويني،والتشريعي والجزائي.

٦- الأدلة على عدله تعالى وحكمته:إنّ العدل والحكمة من الأوصاف الكمالية، واللّه تعالى بما أنّه واجب الوجود بالذات واجد جميع الكمالات الوجودية، ومنزّه عن كلّ نقص وقبح.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٨)

التحسين والتقبيح العقليان

المقدمة:

قد تقدّم أنّ العدل الحكيم هو الّذي لا يفعل القبيح ولا يُخلُّ بالحسن، والتصديق بثبوت هذه الصفة للباري تعالى مبنيٌّ على القول بالتحسين والتقبيح العقليين، فإنّ مفاد تلك المسألة: أنّ هناك أفعالًا يدرك العقل كونها حسنة أو قبيحة، ويدرك أنّ الغنيّ بالذّات منزّه عن الإتصاف بالقبيح وفعل ما لا ينبغي، فما هي حقيقة هذه المسألة ؟ وما هي الأقوال فيها ؟ وما هي أدلة المثبتين وأدلة النافين؟ وما هو نظر الشريعة الإسلامية؟

المحتوى العلمي :

ومن هنا يلزمنا البحث عن تلك المسألة على ضوء العقل والكتاب العزيز.

الاقوال في المسألة:

١- ذهبت العدلية إلى أنّ هناك أفعالًا يدرك العقل من صميم ذاته ومن دون استعانة من الشرع أنّها حسنة وأفعالًا أخرى يدرك أنّها قبيحة كذلك.

٢- وقالت الأشاعرة: لا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، فلا حسن إلّا ما حسّنه الشارع ولا قبيح إلّا ما قبّحه.

و النزاع بين الفريقين دائر بين الإيجاب الجزئي و السلب الكلّي، فالعدلية يقولون بالأوّل و الأشاعرة بالثاني.

ملاكات الحسن والقبح

لاشكّ أنّ للحسن والقبح معنى واحداً، وإنّما الكلام في ملاك كون الشيء حسناً أو قبيحاً، وهو يختلف باختلاف الموارد، فقد ذكر للحَسَن والقبيح ملاكات وهي:

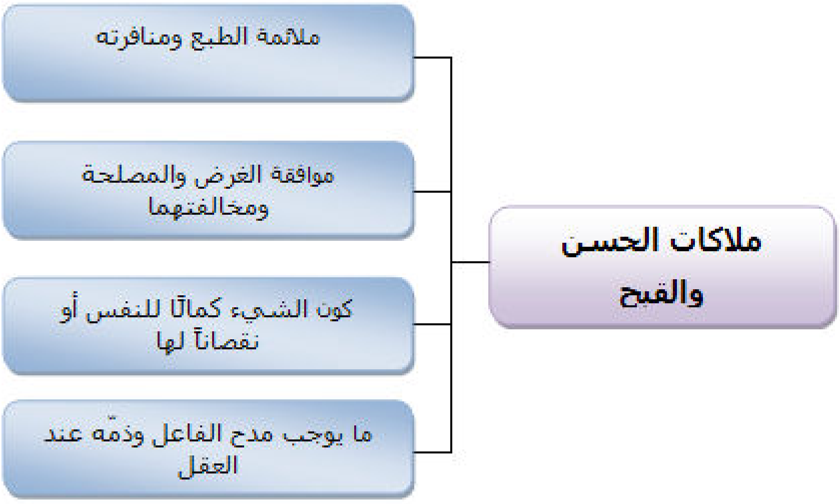
١- ملائمة الطبع ومنافرته: فالمشهد الجميل بما أنّه يلائم الطبع حسن، كما أنّ المشهد المخوف بما أنّه منافر للطبع قبيح، ومثله الطعام اللّذيذ والصوت الناعم، فإنّهما حسنان، كما أنّ الدواء المرّ ونهيق الحمار قبيحان.

٢- موافقة الغرض والمصلحة ومخالفتهما: والغرض والمصلحة إمّا شخصيان وإمّا نوعيان، فقتل عدوّ الإنسان يعدّ حسناً عنده لأنّه موافق لغرضه، ولكنّه قبيح لأصدقاء المقتول وأهله، لمخالفته لأغراضهم ومصالحهم الشخصية، هذا في المجال الشخصي، وأمّا في المجال النوعي، فإنّ العدل بما أنّه حافظ لنظام المجتمع ومصالح النوع فهو حسن وبما أنّ الظلم هادم للنظام ومخالف لمصلحة النوع فهو قبيح.

٣- كون الشيء كمالًا للنفس أو نقصاناً لها: كالعلم والجهل، فالأوّل زين لها والثاني شين، ومثلهما الشجاعة والجبن، وغيرهما من كمالات النفس ونقائصها.

٤- ما يوجب مدح الفاعل وذمّه عند العقل: وذلك بملاحظة الفعل من حيث إنّه مناسب لكمال وجودي للموجود العاقل المختار أو نقصان له، فيستقلّ العقل بحسنه ووجوب فعله، أو قبحه ووجوب تركه وهذا كما إذا لاحظ العقل جزاء الإحسان بالإحسان، فيحكم بحسنه وجزاء الإحسان بالإساءة فيحكم بقبحه، فالعقل في حكمه هذا لا يلاحظ سوى

أنّ بعض الأفعال كمال للموجود الحيّ المختار وبعضها الآخر نقص له، فيحكم بحسن الأوّل وقبح الثاني.



تعيين محلّ النزاع

لا نزاع في الحسن والقبح بالملاك الأوّل والثالث، وهو واضح، وكذلك في الحسن والقبح بملاك الغرض والمصلحة الشخصيين.

> وأمّا الغرض والمصلحة النوعيان فإنّ كثيراً من الباحثين عن التحسين والتقبيح العقليين يعلّلون حسن العدل والإحسان، وقبح الظلم والعدوان، باشتمال الأوّل على مصلحة عامّة والثاني على مفسدة كذلك.

وهذا الملاك في الحقيقة من مصاديق الملاك الرابع كما لا يخفى. إذ ربما يكون مدح الفاعل على فعل وذمّه على فعل لغاية المصالح والمفاسد النوعية. والإتيان بالفعل وتركه بهذه الغاية يعدّ كمالاً ونقصاناً للفاعل. وهذا المعنى الأخير هو محلّ النزاع بين المثبتين والنافين.

دلائل المثبتين والنافين

اولا: دلائل المثبتين:

استدلّ القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بوجوه عديدة نكتفى بذكر وجهين منها:

الدليل الاوّل: وهو ما أشار إليه المحقّق الطوسي بقوله: «ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعاً»[١].

توضيحه: أنّ الحسن والقبح لو كانا بحكم العقل، بحيث كان العقل مستقلًا في إدراك حسن الصدق وقبح الكذب فلا اشكال في أنّ ما أخبر الشارع عن حسنه حسن، وما أخبر عن قبحه قبيح، لحكم العقل بأنّ الكذب قبيح والشارع منزّه عن إرتكاب القبيح.

وأمّا لو لم يستقلّ العقل بذلك، فلو أخبر الشارع بحسن فعل أو قبحه فلا يمكن لنا الجزم بكونه صادقاً في كلامه حتى نعتقد بمضمون أخباره ونستكشف منه حسن الفعل أو قبحه، وذلك لاحتمال عدم صدق الشارع في أخباره، فإنّ الكذب حسب الفرض لم يثبت قبحه بعدُ وإثبات قبح الكذب بإخبار الشارع عن قبحه مستلزم للدور.

الدليل الثاني: لو كان الحُسن والقُبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع، و يحكمون بذلك مستندين إلى العقل.

و هؤلاء الماديون والملحدون المنتشرون في أقطار واسعة من شرق الأرض و مغربها يرفضون الشرائع والدين من أساسه، و يعترفون بحُسن أفعال و قبح بعضها الآخر. ولأجل ذلك يغرّون شعوب العالم بطرح مفاهيم خدّاعة، بدعاياتهم الخبيثة، من قبيل دعم الصلح و السلام العالميين، و حفظ حقوق البشر والعناية بالأسرى و السجناء و نبذ التمييز العُنصري، إلى غير ذلك مما يستحسنه الذوق الإِنساني و العقل البشري في جميع الأوساط، يطرحون ذلك ليصلوا من خلاله إلى أهدافهم و مصالحهم الشخصية. و لولا كون هذه المفاهيم مقبولة عند عامة البشر لما استخدمها دعاة المادية و الإِلحاد في العالم.

والحاصل أنَّ هناك أفعالًا لا يشكّ أحد في حسنها سواء ورد حُسنها من الشرع أم لم يرد. كما أنَّ هناك أفعالًا قبيحة عند الكل، سواء ورد قبحها من الشرع أم لا. و لأجل ذلك لو خُيّر العاقل الذي لم يسمع بالشرائع، و لا علم شيئاً من الأحكام، بل نشأ في البوادي، خالي الذهن من العقائد كلّها، بين أن يَصْدُقَ و يُعَطى ديناراً، أو يَكْذِبَ و يُعْطَى

---

[١]- «كشف المراد:٤١٨»

ديناراً، و لا ضرر عليه فيهما فإِنه يرجحّ الصدق على الكذب. و لولا قضاء الفطرة بحسن الصدق و قبح الكذب لما فرق بينهما، و لما اختار الصدق دائماً.

و هذا يعرب عن أَنَّ العقل له قدرة الحكم و القضاء في أمور ترجع إلى الفرد والمجتمع، فيحكم بحسن إطاعة وليه المنعم و قبح مخالفته، و أنَّ المحسن و المسيء ليسا بمنزلة سواء، و نحو ذلك.

ثانيا: أدلّة النافين

الدليل الأوّل: قالوا: لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأنّ الواحد نصف الإثنين، لكنّ التالي باطل بالوجدان.

ويلاحظ عليه: أولا: أنّه يجوز التفاوت في الادراكات البديهية، فالأوّليات متقدمة على المشاهدات وهي على الفطريات وهكذا، فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بداهتها،

وثانياً: نفي كون الحكم بحسن فعل أو قبحه بديهيّاً لا يدلّ على نفي كونه عقلياً، فانّ نفي الأخصّ لا يدلّ على نفي الأعم، فمن الجائز أن يكون العقل مستقلّاً بحسن فعل أو قبحه لكن بالتأمل والنظر، فعلى فرض قبول ما ادّعى من التفاوت لا يجدي المنكر شيئاً.

الدليل الثاني: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا، أيلما حسن القبيح ولما قبح الحسن، والتالي باطل، فإنّ الكذب قد يحسن والصدق قد يقبح، وذلك فيما إذا تضمّن الكذب إنقاذ نبيّ من الهلاك والصدق إهلاكه.

فلو كان الكذب قبيحاً لذاته لما كان واجباً ولا حسناً عندما استفيد به عصمة دم نبيّ عن ظالم يقصد قتله[1].

والجواب عنه: أنّ كلّا من الكذب في الصورة الأُولى والصدق في الصورة الثانية على حكمه من القبح والحسن، إلّا أنّ ترك إنقاذ النبيّ أقبح من الكذب، وإنقاذه أحسن من الصدق، فيحكم العقل بترك الصدق وارتكاب الكذب قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح، فإنّ تقديم الراجح على الأرجح قبيح عند العقل.

الدليل الثالث: إنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين دخالة في شؤون ربّ العالمين الّذي هو مالك كل شيء حتى العقل، فله أن يتصرّف في ملكه كيف يشاء، ولازم القول بأنّ العقل حاكم بحسن بعض الأفعال وقبحه تحديد لملكه وقدرته سبحانه.

[1]- «كشف المراد:٢٣٦»

ويلاحظ عليه: أنّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً وإنّما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى، فالعقل يطالع اوّلًا صفات اللّه الكمالية كالغني الذاتي، والعلم والقدرة الذاتيين، ثم يستنتج منها تنزّهه عن إرتكاب القبائح، وهذا كما أنّ العقل النظري يكشف عن القوانين السائدة على نظام الكون وعالم الطبيعة.

وبالتأمل فيما ذكرنا يظهر ضعف سائر ما استدلّ به القائلون بنفي التحسين والتقبيح العقليين ولانرى حاجة في ذكرها وبيان وجوه الخلل فيها.

التحسين والتقبيح في الكتاب العزيز

إنّ التدبُّر في آيات الذّكر الحكيم يعطي أنّه يسلّم إستقلال العقل بالتحسين والتقبيح خارج إطار الوحي ثمّ يأمر بالحسن وينهى عن القبيح، وإليك فيما يلي نماذج من الآيات في هذا المجال:

١- قال تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسانِ وَإِيتاءِ ذِى الْقُرْبى وَيَنْهى عَنِ‌الْفَحْشاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْىِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»[١].

٢- قال تعالى: «قُلْ إِنَّما حَرَّمَ رَبِّىَ الْفَواحِشَ»[٢].

٣- قال تعالى: «يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ»[٣].

فهذه الآيات تعرب بوضوح عن أنّ هناك أُموراً توصف بالعدل والإحسان والمعروف والفحشاء والمنكر والبغي قبل تعلّق الأمر والنهى بها، وأنّ الإنسان يجد اتّصاف بعض الأفعال بأحدها ناشئاً من صميم ذاته وليس عرفان الإنسان بها موقوفاً على تعلّق الشرع، وإنّما دور الشرع هو تأكيد إدراك العقل بالأمر بالحسن والنهي عن القبيح وبيان ما لا يستقلّ العقل في إدراك حسنه وقبحه، وتدلّ على ما تقدّم بأوضح دلالة الآية التالية:

٤- قال تعالى: «وَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً قالُوا وَجَدْنا عَلَيْها آباءَنا وَ اللَّهُ أَمَرَنا بِها قُلْ إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ»[٤].

فإنّ الظاهر من الآية أنّ المشركين كانوا عارفين بقبح أفعالهم وأنّها من الفحشاء ولكنّهم حاولوا توجيه تلك الأفعال الشنيعة إمّا بكونها إبقاءً لسيرة آبائهم وهم كانوا يحسّنون ذلك، وإمّا بكونها ممّا أمر بها اللّه سبحانه ولكنّ اللّه تعالى يخطّئهم في ذلك

---

[١]- «النحل:٩٠ »

[٢]- الاعراف:٣٣»

[٣]- «الاعراف:١٥٧ »

[٤]- «الاعراف:٢٨ »

ويقول إنّ اللّه لا يأمر بالفحشاء كما يخطّئهم في اتّباعهم سيرة آبائهم بقوله:«أَ وَ لَوْ كانَ آباؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَ لا يَهْتَدُونَ»[١].

٥- قال تعالى: «أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِى الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ»[٢].

٦- قال تعالى: «أَ فَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ* ما لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ»[٣].

٧- قال تعالى: «هَلْ جَزاءُ الإِحْسانِ إِلَّا الإِحْسانُ»[٤].

وهذه الآيات تدلّ على أنّه سبحانه اتّخذ وجدان الإنسان سنداً لقضائه فيما تستقلّ به عقليته، فالإنسان يجد من تلقاء نفسه قبح التسوية عند الجزاء بين المفسد والمصلح والفاجر والمؤمن والمسلم والمجرم، كما أنّه يدرك كذلك حسن جزاء الإحسان بالإحسان، وهذا الإدراك الفطري هو السند في حكم العقل بوجوب يوم البعث والحساب كي يفصل بين الفريقين ويجزي كلّ منهما بما يقتضيه العدل والإحسان الإلهي.

---

[١]- « البقرة:١٧٠»

[٢]- «ص:٢٨»

[٣]- « القلم:٣٦-٣٧»

[٤]- « الرحمن:٦٠»

الخلاصة:

١- ذهبت العدلية إلى الحسن والقبح العقليين، وقالت الاشاعرة بالحسن والقبح الشرعيين.

٢- ملاك الحسن والقبح العقليين هو ما كان موافقا للغرض والمصلحة النوعية أو مخالفا لهما، أو ما يوجب مدح الفاعل وذمه عند العقل.

٣- استدلّ القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين بوجوه منها:

أ- قولهم:ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا شرعا.

ب- لو كان الحُسن والقُبح شرعيين لما حكم بهما البراهمة والملاحدة الذين ينكرون الشرائع، و يحكمون بذلك مستندين إلى العقل.

٤- أدلّة النافين للحسن والقبح العقلي والقائلين بالشرعي:

أ- لو كان العلم بحسن الإحسان وقبح العدوان ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بأنّ الواحد نصف الإثنين، لكنّ التالي باطل بالوجدان.

والجواب: أنّه يجوز التفاوت في الادراكات البديهية فوجود التفاوت بين البديهيات لا ينافي بداهتها، ثم انّ نفي الأخصّ لا يدلّ على نفي الأعم.

ب-: لو كان الحسن والقبح عقليين لما اختلفا

والجواب: هذا قضاءً لتقديم الأرجح على الراجح.

ج- إنّ القول بالتحسين والتقبيح العقليين دخالة في شؤون ربّ العالمين الّذي هو مالك كل شيء حتى العقل.

والجواب: أنّ العقل ليس فارضاً على اللّه تعالى شيئاً وإنّما هو كاشف عن القوانين السائدة على أفعاله تعالى.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٢٩)

أفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغايات

المقدمة:

من مظاهر عدله تعالى وحكمته تنزيه أفعاله سبحانه عن العبث ولزوم إقترانها بالغايات والأغراض، وهذه المسألة من المسائل الّتي تشاجرت فيها العدلية والأشاعرة، فالأُولى على الإيجاب والثانية على السلب.والسؤال هو: هل إن أفعاله تعالى معللة بالغايات أم لا ؟ وما هو الدليل على ذلك ؟ ثم ما هي الآثار المترتبة على ذلك ؟ ومن المسائل المترتبة على مسألة الحسن والقبح العقليين هي مسألة التكليف بما لايطاق قبيح على الله تعالى، وقد اختلف فيها المتكلمون، فما الادلة على ذلك؟

المحتوى العلمي :

الاقوال في المسألة:

استدلّت العدلية على أن أفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغايات، بأنّ خلوَّ الفعل عن الغاية والغرض يعدّ لغواً وعبثاً وهو من القبائح العقلية، واللّه تعالى منزَّه عن القبائح فلابدّ أن تكون أفعاله مقترنة بأغراض ومعلَّلة بغايات.

والمهمّ في هذا المجال، التحقيق حول دلائل الأشاعرة على إنكار كون أفعاله تعالى معلّلة بالغايات، وأمّا دليل نظرية العدلية فهو واضح، لإنّ هذه المسألة- كما تقدّم- من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليّين فنقول:

استدلّت الأشاعرة على مذهبهم بأنّه لو كان فعله لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل الّا ما هو أصلح له من عدمه وهو معنى الكمال[1].

يلاحظ عليه: أنّ الأشاعرة خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأوّل دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معلّلة بالأغراض والغايات والدواعي والمصالح، إنّما يعني بها الثاني دون الأوّل.

توضيح ذلك: أنّ العلّة الغائية في أفعال الفواعل البشرية هي السّبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلًا بالقوّة إلى كونه فاعلًا بالفعل، فهي متقدّمة على الفعل صورة وذهناً ومؤخّرة عنه وجوداً وتحقّقاً، ولا تتصوّر العلّة الغائية بهذا المعنى في ساحته تعالى، لغناه المطلق في مقام الذات والوصف والفعل، فلا يحتاج في الإيجاد إلى شيء وراء ذاته، وإلّا لكان ناقصاً في مقام الفاعلية مستكملًا بشىء وراء ذاته وهو لا يجتمع مع غناه المطلق، ولكن نفي العلّة الغائية بهذا المعنى لا يستلزم أن لا يترتّب على فعله مصالح وحِكَم ينتفع بها العباد وينتظم بها النظام، وذلك لأنّه سبحانه فاعل حكيم، والفاعل الحكيم لا يختار من الأفعال الممكنة إلّا ما يناسب ذلك، ولا يصدر منه ما يضادّه ويخالفه.

«١»

---

[1]- «شرح المواقف:٨/٢٠٢-٢٠٣»

القرآن وأفعاله سبحانه الحكيمة

والعجب من غفلة الأشاعرة من النصوص الصريحة في هذا المجال، يقول سبحانه: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ»[١].

وقال تعالى: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما لاعِبِينَ»[٢].

وقال تعالى: «وَ ما خَلَقْنَا السَّماءَ وَ الأَرْضَ وَ ما بَيْنَهُما باطِلًا ذلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ»[٣].

وقال تعالى: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»[٤].

التكليف بما لا يطاق قبيح

اولا: العقل: إنّ التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلّف ظلم، وقبح الظلم من البديهيات الأوّلية عند العقل العملي، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا قدرة له عليه، من غير فرق بين كون نفس الفعل المكلّف به ممكناً بالذات، ولكن كان خارجاً عن إطار قدرة المكلّف، كالطيران إلى السّماء بلا وسيلة، أو كان نفس الفعل بما هو هو محالًا، كدخول الجسم الكبير في الجسم الصغير من دون أن يتوسّع الصغير أو يتصغّر الكبير، هذا هو قضاء العقل في المسألة.

ثانيا: الآيات القرآنية: وهي صريحة في أنّه سبحانه لايكلّف الإنسان إلّاوسعه، وقدر طاقته ولا يظلمه مطلقاً.

قال سبحانه: «لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَها»[٥].

وقال تعالى: «وَ ما رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ»[٦].

الأشاعرة وتجويز التكليف بما لا يطاق

مع هذه البراهين المشرقة نرى أنّ الأشاعرة جوّزوا التكليف بما لايطاق، وبذلك أظهروا العقيدة الإسلامية، عقيدة مخالفة للوجدان والعقل السليم، ومن المأسوف عليه أنّ

---

[١]- «المؤمنون:١١٥»
[٢]- «الدخان:٣٨»
[٣]- «ص:٣٧»
[٤]- الذاريات:٥٦
[٥]- «البقرة:٢٨٦»
[٦]- «فصلت:٤٦»

المستشرقين أخذوا عقائد الإسلام عن المتكلّمين الأشعريين، فإذا بهم يصفونها بكونها على خلاف العقل والفطرة لأنّهم يجوّزون التكليف بما لايطاق.

إنّ الأشاعرة استدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه في المقام، وأظهر ما استدلوا به آيتان:

الآية الأُولى: قوله تعالى: «ما كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَ ما كانُوا يُبْصِرُونَ»[١].

وجه الإستدلال: إنّ الآية صريحة على أنّ المفترين على اللّه سبحانه في الدّنيا، المنكرين للحقّ لم يكونوا مستطيعين من أن يسمعوا كلام اللّه ويصغوا إلى دعوة النبيّ إلى الحقّ مع أنّهم كانوا مكلّفين باستماع الحقّ وقبوله، فكلّفهم اللّه تعالى بما لا يطيقون عليه.

يلاحظ عليه: أنّ عدم استطاعتهم ليس بمعنى عدم وجودها فيهم ابتداءً، بل لأنّهم حرّموا أنفسهم من هذه النعم بالذنوب، فصارت الذنوب سبباً لكونهم غير مستطيعين لسمع الحقّ وقبوله، وقد تواترت النصوص من

الآيات والأحاديث على أنّ العصيان والطغيان يجعل القلوب عمياء والأسماع صمّاء.

قال سبحانه: «فَلَمَّا زاغُوا أَزاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ»[٢].

وقال سبحانه حاكياً عن المجرمين:«وَ قالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ ما كُنَّا فِی أَصْحابِ السَّعِيرِ»[٣].

فقولهم: «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ» مع اعترافهم بكونهم مذنبين يدلّ على أنّهم كانوا قادرين على ذلك، لأنّه لو لم يكونوا قادرين كان المناسب في مقام الإعتذار أن يقولوا: «ما كنّا قادرين على أن نسمع أو نعقل فلا نعترف بالذنوب». ولقد أجاد الزمخشري في تفسير الآية بقوله: أراد أنّهم لفرط تصامّهم عن إستماع الحقّ وكراهتهم له، كأنّهم لا يستطيعون السمع، و... الناس يقولون في كلّ لسان: هذا كلام لا استطيع أن أسمعه[٤].

الآية الثانية: قوله تعالى:«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ ساقٍ وَ يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلا يَسْتَطِيعُونَ»[٥].

١- «هود:٢٠»

٢- «الصف:٥»

٣- «الملك:١٠-١١»

٤- «الكشاف:٣٨٦/٢»

٥ - «القلم:٤٢»

وجه الإستدلال: إنّه تعالى يدعوا الضالّين والطاغين إلى السجود يوم القيامة مع أنّهم لا يستطيعون الإجابة، والإتيان بالسجود، فإذا جاز التكليف بما لا يطاق عليه في الآخرة، جاز ذلك في الدنيا.

يلاحظ عليه: أنّ يوم القيامة دار الحساب والجزاء، وليس دار التكليف والعمل، فدعوته تعالى في ذلك اليوم ليس بداعي التكليف وغاية العمل، بل المقصود توبيخ الطاغين وإيجاد الحسرة فيهم لتركهم السجود في الدنيا مع كونهم مستطيعين عليه كما قال سبحانه: «وَ قَدْ كانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سالِمُونَ»[١].

ونظير الآية قوله سبحانه:«فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا شُهَداءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ»[٢].

---

[١]- «القلم:٤٣»

[٢]- «البقرة:٢٣»

الخلاصة:

أولا- الأقوال في مسألة أن أفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغايات أم لا؟

١- العدلية: أن أفعال اللّه سبحانه معلَّلة بالغايات، لأن هذه المسألة، من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقليّين.

٢- الأشاعرة: ليس لأفعاله غاية وغرض. استدلّوا: بأنّه لو كان لفعله غرض لكان ناقصاً لذاته مستكملًا بتحصيل ذلك الغرض

والجواب: أنّ الأشاعرة خلطوا بين الغرض الراجع إلى الفاعل، والغرض الراجع إلى فعله، فالاستكمال لازم في الأوّل دون الثاني، والقائل بكون أفعاله معلّلة بالأغراض والغايات إنّما يعني بها الثاني دون الأوّل.

ثانيا: الأقوال في مسألة التكليف بما لا يطاق.

١- العدلية: التكليف بما لا يطاق قبيح على الله تعالى،واستدلوا بالعقل و إنّ التكليف بما هو خارج عن قدرة المكلّف ظلم، و الظلم قبح عند العقل، فيستحيل على الحكيم أن يكلّف العبد بما لا قدرة له عليه.و الآيات القرآنية، صريحة في أنّه سبحانه لا يكلّف الإنسان إلّا وسعه وقدرته، ولا يظلمه مطلقاً.

٢- الأشاعرة: جواز التكليف بما لا يطاق،واستدلّوا بآيات تخيّلوا دلالتها على ما يرتأونه، مع أنّها بمنأى عمّا يتبنّونه في المقام.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٣٠)

المصائب والشرور وحكمته تعالى

المقدمة:

إنّ اللّه سبحانه خلق السّماوات والأرض وما بينهما لمصلحة الإنسان وانتفاعه بها في معيشته، مع إن المصائب والبلايا تنافي هذه الغاية وتضادّها، والفاعل الحكيم لا يصنع ما يضاد غرضه.فإذا كان مقتضى العدل الإلهي هو الانتفاع من هذه الطبيعة فلماذا إذن خلق الله تعالى الطبيعة ملازمة للشرور؟ ومع الملازمة لا يمكننا القول أن فلسفة خلق الطبيعة هي لأجل الإنسان.

أضف إلى ذلك أنّ مقتضى رحمة اللّه الواسعة رفع المصائب ودفع الشرور الواقعة في عالم الطبيعة كي لا تصعب المعيشة على الإنسان وتكون له هنيئة بلا جزع ومصيبة.

المحتوى العلمى :

والإجابة عن هذه الشبهة تبتني على بيان أُمور:

الأوّل: المصالح النوعيّة راجحة على المصالح الفردية

لاشكّ أنّ الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح ومنافع فردية، وأخرى نوعية اجتماعية، والعقل الصريح يرجّح المصالح النوعية على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعية لبعض الأفراد في صورة المصيبة والشرّ، هو في عين الوقت تكون متضمّنة لمصلحة النوع والإجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور، تنافي مصلحة الإنسان، ينشأ من التفات الإنسان إليها من منظار خاص والتجاهل عن غير نفسه في العالم، من غير فرق بين من مضى في غابر الزمان ومن يعيش في الحاضر في مناطق العالم أو سوف يأتي ويعيش فيها.

الثاني: ضآلة علم الإنسان ومحدوديته

إنّ علم الإنسان المحدود هو الّذي يدفعه إلى أن يقضى في الحوادث بتلك الأقضية الشاذّة، ولو وقف على علمه الضئيل ونسبة علمه إلى ما لا يعلمه لرجع القهقرى قائلًا: «رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا باطِلًا»[١].

ولأذعن بقوله تعالى: «وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»[٢].

وما أشبه الإنسان في حكمه بأنّ المصائب شرور محضة للإنسان ليس لها دور في مصالحه بعابر سبيل يرى جرّافة تحفر الأرض، أو تهدم بناء مثيرة الغبار والتراب في الهواء، فيقضى من فوره بأنّه عمل ضارّ وشرّ، وهو لايدري بأنّ ذلك يتمّ تمهيداً لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى ويعالج المصابين ويهيّىء للمحتاجين إلى العلاج وسائل المعالجة والتمريض. ولو وقف على تلك الأهداف النبيلة لقضى بغير ما قضى، ولوصف ذلك التهديم بأنّه خير وأنّه لا ضير فيما يحصل من ضوضاء الجرّافة وتصاعد الغبار.

---

[١] «آل عمران:١٩١»

[٢] «الاسراء:٨٥»

الثالث: الغفلة عن القيم الإنسانية العليا

ليست الحياة الإنسانية حياة مادّية فقط، بل للإنسان حياة روحية معنوية، ولا شكّ أنّ الفلاح والسّعادة في هذه الحياة، هي الغاية القصوى من خلق الإنسان، ومفتاح الوصول إلى تلك الغاية هو العبادة والخضوع للّه سبحانه، وعلى هذا الأساس فالحوادث الّتي توجب إختلالًا مّا في بعض شؤون الحياة الماديّة ربما تكون عاملًا أساسياً لاتّجاه الإنسان إلى اللّه سبحانه كما قال سبحانه:
«فَعَسى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْراً كَثِيراً»[1].

الرابع: المصائب وليدة الذنوب والمعاصي

القرآن الكريم يعدّ الإنسان مسؤولًا عن كثير من الحوادث المؤلمة والوقائع الموجعة في عالم الكون، قال سبحانه: «ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِى النَّاسِ»[2].
وقال سبحانه: «وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَالأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ»[3].
وقال سبحانه:«وَ ما أَصابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبما كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ»[4].
إلى غير ذلك من الآيات الدالّة على أنّ لأعمال الإنسان دوراً واقعياً في البلايا والشرور الطبيعية والإجتماعية، ولكنّ الإنسان إذا أصابته مصيبة وكارثة يعجل من فوره، وبدل أن يرجع إلى نفسه ويتفحّص عن العوامل البشرية لتلك الحوادث ويقوم بإصلاح نفسه، يعدّها مخالفة لحكمة الصانع أو عدله ورحمته.

الفوائد التربويّة للمصائب

إذا عرفت هذه الأُصول فلنرجع إلى تحليل فوائد المصائب والشرور، فنقول:

١– المصائب وسيلة لتفجير الطاقات

إنّ البلايا والمصائب خير وسيلة لتفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقى الحياة البشرية، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لاتنفتح طاقاته ولا تنمو، بل نموّها وخروجها

---

[1] «النساء:١٩»
[2] «الروم:٤١»
[3] «الاعراف:٩٦»
[4] «الشورى:٣٠»

من القوّة إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهبّ المصائب والشدائد. وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى: «فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً* فَإِذا فَرَغْتَ فَانْصَبْ* وَ إِلى رَبِّكَ فَارْغَبْ»[١].

٢- البلايا جرس إنذار وسبب للعودة إلى الحقّ

إنّ التمتع بالمواهب المادّية والإستغراق في اللذائذ والشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية وكلّما ازداد الإنسان توغّلًا في اللذائذ والنعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية. وهذه حقيقة يلمسها كلّ إنسان في حياته وحياة غيره، ويقف عليها في صفحات التاريخ، ونحن نجد في الكتاب العزيز التصريح بصلة الطغيان بإحساس الغني، إذ يقول عزّوجلّ: «إِنَّ الإِنْسانَ لَيَطْغى* أَنْ رَآهُ اسْتَغْنى»[٢].

فإذاً لابدّ لإنتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار يذكّره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث الّتي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات حتّى يدرك عجزه ويتنبّه من نوم الغفلة

ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنّها تنزل لأجل الذكرى والرجوع إلى اللّه، يقول سبحانه:
«وَ ما أَرْسَلْنا فِى قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلّا أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ وَ الضَّرّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ»[٣].
ويقول أيضاً:«وَ لَقَدْ أَخَذْنا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصٍ مِنَ الثَّمَراتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ»[٤].
ويقول أيضاً: «ظَهَرَ الْفَسادُ فِى الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِما كَسَبَتْ أَيْدِي النّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»[٥].

---

[١] «الانشراح:٥-٨»
[٢] «العلق:٦-٧»
[٣] «الاعراف:٩٤»
[٤] «الاعراف:١٣٠»
[٥] «الروم:٤١»

ويقول تعالى: «وَ بَلَوْناهُمْ بِالْحَسَناتِ وَالسَّيِّئاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ»[١].

٣- حكمة البلايا في حياة الأولياء

يظهر من القرآن الكريم والأحاديث المتضافرة أنّ البلايا والمحن ألطاف إلهيّة في حياة الأولياء والصالحين من عباد اللّه وشرط لوصولهم إلى المقامات العالية في الآخرة.

قال سبحانه:«أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَ لَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْساءُ وَ الضَّرَّاءُ وَ زُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتى نَصْرُ اللَّهِ أَلا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ»[٢].

وقال أيضاً: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصٍ مِنَ الأَمْوالِ وَالأَنْفُسِ وَ الثَّمَراتِ وَ بَشِّرِ الصَّابِرِينَ* الَّذِينَ إِذا أَصابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُونَ* أُولئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَواتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ وَ أُولئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ»[٣].

وروى هشام بن سالم عن أبي عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «إنّ أشدّ الناس بلاءً الأنبياء، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الأمثل فالأمثل»[٤].

وروى سليمان بن خالد عنه عليه السلام أنّه قال: «وإنّه ليكون للعبد منزلة عند اللّه فما ينالها إلّاباحدى خصلتين، إمّا بذهاب ماله أو ببليّة في جسده»[٥].

وقد شكا عبد اللّه بن أبي يعفور إلى أبي عبد اللّه الصادق عليه السلام ممّا أصابته من الأوجاع- وكان مسقاماً- فقال عليه السلام: «يا عبد اللّه لو يعلم المؤمن ماله من الأجر في المصائب لتمنّى أنّه قرّض بالمقاريض»[٦].

---

[١] «الاعراف:١٦٨»

[٢] «البقرة:٢١٤»

[٣] «البقرة:١٥٥-١٥٧»

[٤] «الكافي:٢،باب شدةابتلاء المؤمن،حديث١»

[٥] «نفس المصدر:حديث٢٣»

[٦] «كذلك:حديث١٥»

الخلاصة:

إنّ المصائب على قسمين: فردية ونوعية، وإن شئت فقل: محدودة ومطلقة، ولأعمال الإنسان دور في وقوع المصائب والبلايا، وهي جميعاً موافقة للحكمة وغاية الخلقة، فإنّ الغرض من خلقة الإنسان وصوله إلى الكمالات المعنوية الخالدة، وتلك المصائب جرس الإنذار للغافلين وكفّارة لذنوب المذنبين وأسباب الإرتقاء والتعالي للصالحين. هذا في جانب الغرض الأُخروي.

وأمّا في ناحية الحياة الدنيوية فيجب إلفات النظر إلى أمرين:

١- ملاحظة منافع نوع البشر المتوطّنين في نواحي العالم، بلا قصر النظر إلى منافع الفرد أو طائفة من الناس.

٢- ملاحظة ما يتوصّل إليه الإنسان عند مواجهته للمشاكل والشدائد من الإختراعات والإكتشافات الجديدة المؤدّية إلى صلاح الإنسان في حياته المادية.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٣١)

مناهج الجبر والاختيار

المقدمة:

من الأبحاث الكلامية الهامّة، البحث عن كيفية صدور أفعال العباد، وأنّهم مختارون في أفعالهم أو مجبورون، مضطرّون عليها؟ والمسألة ذات صلة وثيقة بمسألة العدل الإلهي، فإنّ العقل البديهي حاكم على قبح تكليف المجبور ومؤاخذته عليه، وأنّ اللّه سبحانه منزَّه عن كلّ فعل قبيح.وهنا يطرح هذا السؤال ما هو الجبر ؟وما هو الدليل على ذلك ،ثمّ إنّ هذه المسألة من المسائل الفكرية الّتي يتطلّع كلّ إنسان إلى حلّها، سواء أقدر عليه أم لا، ولأجل هذه الخصيصة لا يمكن تحديد زمن تكوّنها في البيئات البشرية، ومع ذلك فهي كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية، ثمّ طرحت في الأوساط الإسلامية وبحث عنها المتكلّمون والفلاسفة الإسلاميون، كما وقع البحث حولها في المجتمعات الغربية الحديثة، والمذاهب والآراء المطروحة في هذا المجال في الكلام الإسلامي أربعة: مذهب الجبر المحض، ومذهب الكسب، ومذهب التفويض، ومذهب الأمر بين الأمرين.

المحتوى العلمى :

والآراء المطروحة

اولا : الجبر والكسب

١- الجبر المحض: وهو المنسوب إلى جهم بن صفوان (المتوفّى ١٢٨ هـ)، قال الأشعري: تفرّد جهم بأمور، منها: أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلّا اللّه وحده، وأنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز، كما يقال: تحرّكت الشجرة، ودار الفلك، وزالت الشمس[١].

وعرّفهم الشهرستاني بأنّهم يقولون: إنّ الإنسان لا يقدر على شي ولا يوصف بالاستطاعة وإنّما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنّما يخلق اللّه تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ... وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً[٢].

ولا ريب في بطلان هذا المذهب، إذ لو كان كذلك لبطل التكليف والوعد والوعيد والثواب والعقاب. ولصار بعث الأنبياء وإنزال الكتب والشرائع السماوية لغواً. تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً.

٢- نظرية الكسب: قد انطرحت نظرية الكسب في معترك الأبحاث الكلامية قبل ظهور الشيخ الأشعري بأكثر من قرن، فهذه هي الطائفة الضرارية قالت:

«إنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى حقيقة والعبد مكتسبها»[٣] .

وتبعتهم في ذلك الطائفة النجّارية ، فعرّفهم الشهرستانى بأنّهم يقولون:

١- «مقالات الاسلاميين:٣١٢/١»

٢- «ملل ونحل:٨٧/١»

٣- «ملل ونحل:١٩٠-٩١»

إنّ الباري تعالى هو خالق أعمال العباد خيرها وشرّها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتسب لها، ويثبتون تأثيراً للقدرة الحادثة، ويسمّون ذلك كسباً[١].

ومع ذلك فقد اشتهرت نسبة النظريّة إلى الأشاعرة وعدّت من مميّزات منهجهم، وما ذلك إلّا لأنّ الشيخ الأشعري وتلامذة مدرسته قاموا بتحكيم هذه النظريّة وتبيينها بالأدلّة العقلية والنقلية .

أدلة الأشعري على الكسب

الدليل الأول: التوحيد في الخالقية: هناك آيات كثيرة في الذكر الحكيم تنص على حصر الخالقية في الله تعالى، قال تعالى:« يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ» [٢]

لاشك إن الحصر المذكور ينافي القول بان الإنسان خالق لا فعاله وموجدها .

الجواب تقدم في بحث التوحيد في الخالقية وحاصله: إن المراد من الحصر هو إن الخالقية المستقلة النابعة من الذات غير معتمده على شئ ،منحصرة في الله تعالى ولا يشاركه فيها شئ، وهذا لا ينافي القول بان غير الله تعالى يقوم بأمر الخلق والإيجاد بإذن منه وتسبيب وان الكل جنود الله تعالى وهذا ما يعضده القرآن فانه ملئ بالآيات الناصة على إسناد الأفعال والآثار إلى أسباب كونية والى الإنسان نفسه وهذه تبطل نظرية الأشعري

١- قال تعالى :« إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ»[٣]

فيخص الرازقية بنفسه وفي الوقت نفسه يعد الإنسان رازقا لمن يقع تحته ،قال تعالى:« وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ »[٤]

٢- قال تعالى:« كَتَبَ اللَّهُ لأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيز » [٥]

فيسند الفعل الواحد وهو الغلبة في وقت واحد إلى نفسه ورسله.

٣- قال تعالى:« اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا »[٦]

---

[١]- «ملل ونحل:٨٩/١»

[٢]- « فاطر:٣»

[٣]- الذاريات:٥٨

[٤]- نساء :٥

[٥]- المجادلة:٢١

[٦]- الزمر:٤٢

فينسب توفي الانفس الى نفسه بينما نجده سبحانه ينسبه الى رسله وملائكته ويقول:« حَتَّىَ إِذَا جَاء أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لاَ يُفَرِّطُونَ »[١]

الدليل الثاني: قال تعالى : « قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ »[٢]

والاستدلال بالاية مبني على كون كلمة ما مصدرية حتى يكون معنى الاية:والله خلقكم وعملكم .

والجواب :١- الظاهر إن>ما< موصولة بقرينة قوله تعالى:>أتعبدون ما تنحتون <فان> ما< موصولة قطعا والمراد منها الأصنام والأوثان ،ووحدة السياق تقتضي كون>ما< في الآية الثانية موصولة .

٢- لو كانت ما مصدرية لتمت الحجة للوثنيين لا لإبراهيم الخليل (ع) إذ ينفتح لهم باب العذر بحجة انه لو كان الله تعالى هو الخالق لأعمالنا فلماذا توبخنا وتنددنا بعبادتنا إياهم.

الدليل الثالث: لو كانت قدرة العبد صالحة للإِيجاد، فلو اختلفت القدرتان في المتعلق، مثل ما إذا أراد تعالى تسكين جسم و أراد العبد تحريكه، فإما أن يقع المرادان، و هو محال. أو لا يقع واحد منهما و هو أيضاً محال، لاستلزامه ارتفاع النقيضين. أو يقع أحدهما دون الآخر و هو أيضاً محال، لأن وقوع أحدهما ليس أولى من وقوع الآخر، لأن اللّه تعالى و إن كان قادراً على ما لا نهاية له ،و العبد ليس كذلك ،إلَّا أنَّ ذلك لا يوجب التفاوت بين قدرة اللّه و قدرة العبد[٣].

يلاحظ عليه: إننا نختار الشقّ الآخر أي وقوع مراد اللّه دون مراد العبد لأنّ قدرة اللّه في الصورة المفروضة، قدرة فعلية تامة في التأثير و قدرة العبد قدرة ممنوعة، و من شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة من ناحية قدرة بالغة كاملة. فتعلق قدرته سبحانه و إرادته على الحركة تكون مانعة عن وصول قدرة العبد إلى درجة التأثير و الإِيجاد، فإحداهما مطلقة والأخرى مشروطة.

---

[١]- الإنعام :٦١

[٢]- صافات:٩٥-٩٦

[٣]- «الأربعين الرازي:٢٣٢»

تفسير الكسب

وقد اختلفت عبارات القوم في تفسيرها، ومرجعها إلى أمرين:

١- إنّ للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل لكن لا في وجوده وحدوثه بل في العناوين الطارئة عليه.

٢- ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

وإليك فيما يلي نصوصهم في هذا المقام:

١- كلام القاضي الباقلاني: إنّ للباقّلاني تفسيراً لكسب الأشعري وهو يرجع إلى الوجه الأوّل حيث قال: الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لكن ليست صفات الأفعال أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل هاهنا وجوه أخرى هي وراء الحدوث.

ثمّ ذكر عدّة من الجهات والاعتبارات، كالصلاة والصيام والقيام والقعود، وقال:

إنّ الإنسان يفرِّق فرقاً ضرورياً بين قولنا: «أوجد» وقولنا: «صلّى» و «صام» و «قعد» و «قام» وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يضاف إلى الباري تعالى. «١»

ثمّ استنتج أنّ الجهات الّتي لا يصحّ إسنادها إلى اللّه تعالى فهي متعلّقة للقدرة الحادثة ومكتسبة للإنسان، وهي الّتي تكون ملاك الثواب والعقاب.

يلاحظ عليه: أنّ هذه العناوين والجهات لا تخلو من صورتين:

إمّا أن تكون من الأُمور العدمية، فعندئذٍ لا يكون للكسب واقعية خارجية، بل يكون أمراً ذهنياً اعتبارياً خارجاً عن إطار الفعل والتأثير، فكيف تؤثّر القدرة الحادثة فيه، حتى يعدّ كسباً للعبد، ويكون ملاكاً للثواب والعقاب؟

وإمّا تكون من الأُمور الوجودية، فعندئذٍ تكون مخلوقة للّه سبحانه حسب الأصل المسلَّم (خلق الأفعال) عندكم.

٢- الغزالي وتفسير الكسبفسَّر الغزالي الكسب بما يرجع إلى الوجه الثاني حيث قال: إنّما الحقّ إثبات القدرتين على فعل واحد والقول بمقدور منسوب إلى قادرين، فلا يبقى إلّا استبعاد توارد القدرتين على فعل واحد، وهذا إنّما يبعد إذا كان تعلّق القدرتين على وجه واحد، فإن اختلفت القدرتان واختلف وجه تعلّقهما فتوارد القدرتين المتعلّقتين على شي واحد غير محال.

وحاصل ما ذكره في تغاير وجه تعلّق القدرتين هو:إنّ تعلق قدرته سبحانه بفعل العبد، تعلّق تأثيري، وتعلّق قدرة العبد نفسه تعلّق تقارني، وهذا القدر من التعلّق كاف في إسناد الفعل إليه وكونه كسباً له. «١»

يلاحظ عليه: أنّ دور العبد في أفعاله على هذا التفسير ليس إلّادور المقارنة، فعند حدوث القدرة والإرادة في العبد يقوم سبحانه بخلق الفعل، ومن المعلوم أنّ تحقق الفعل من اللّه مقارناً لقدرة العبد، لا يصحّح نسبة الفعل في تحقّقه إليه، ومعه كيف يتحمّل مسؤوليته، إذا لم يكن لقدرة العبد تأثير في وقوعه؟

إنكار الكسب من محقّقي الأشاعرة

إنّ هناك رجالًا من الأشاعرة أدركوا جفاف النظريّة وعدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة، نخصّ بالذكر منهم رجالًا ثلاثة:

الأوّل: إمام الحرمين، فقد اعترف، أوّلًا بنظام الأسباب والمسبّبات الكونية ، وانتهائها إلى اللّه سبحانه. وثانياً أنّه خالق للأسباب ومسبباتها المستغني علىالإطلاق. وثالثاً أنّ لقدرة العباد تأثيراً في أفعالهم، وأنّ قدرتهم تنتهي إلى قدرته سبحانه[1].

الثاني: الشيخ عبدالوهّاب الشعراني، وهو من أقطاب الحديث والكلام في القرن العاشر، فقد وافق إمام الحرمين في هذا المجال وقال:من زعم أنّه لا عمل للعبد فقد عاند، فإنّ القدرة الحادثة، إذا لم يكن لها أثر فوجودها وعدمها سواء، ومن زعم أنّه مستبد بالعمل فقد أشرك، فلابدّ أنّه مضطرّ على الإختيار[2].

الثالث: الشيخ محمد عبده، فقال في كلام طويل: منهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق (يريد المعتزلة) وهو غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر وصرَّح به (يريد الجبرية الخالصة) ومنهم من قال به وتبرّأ من اسمه (يريد الأشاعرة) وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف، وإبطال لحكم العقل البديهي، وهو عماد الإيمان.

ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدّي إلى الإشراك باللّه- وهو الظلم العظيم- دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنّة، فالإشراك اعتقاد أنّ لغير اللّه أثراً فوق ما وهبه اللّه من الأسباب الظاهرة، وأنّ لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين ...»[3].

1- «ملل ونحل:١/٩٨-٩٩»

2- «اليواقيت والجواهر في بيان عقيدة الاكابر:١٣٩-١٤١»

3- «رسالت التوحيد:٥٩-٦٢»

الخلاصة:

مناهج الجبر والاختيار: اولا: الجبر والكسب

١- الجبر المحض : > جهم بن صفوان<: أنّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلّا اللّه وحده، وأنّ الناس إنّما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز ،

٢- نظرية الكسب: «الشيخ الأشعري»:«إنّ أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى حقيقة والعبد مكتسبها».

٣- أدلة الأشعري على الكسب:أ- التوحيد في الخالقية: هناك آيات كثيرة في الذكر الحكيم تنص على حصر الخالقية في الله تعالى.

الجواب: إن المراد من الحصر هو إن الخالقية المستقلة المنحصرة في الله تعالى ، وهذا لا ينافي القول بان غير الله تعالى يقوم بأمر الخلق والإيجاد بإذن منه

ب- قال تعالى : " قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ " والاستدلال بالآية مبني على كون كلمة (ما) مصدرية .

والجواب :١- الظاهر إن(ما) موصولة بقرينة قوله تعالى:(أتعبدون ما تنحتون).

٢- لو كانت ما مصدرية لتمت الحجة للوثنيين لا لإبراهيم الخليل(ع).

ج-:لو كانت قدرة العبد صالحة للإيجاد، فلو اختلفت القدرتان في المتعلق، ، فإما أن يقع المرادان،. أو لا يقع واحد منهما و هو محال، لاستلزامه ارتفاع النقيضين. أو يقع أحدهما دون الآخر و هو أيضاً محال.

الجواب: إننا نختار وقوع مراد اللّه دون مراد العبد لأنّ قدرة اللّه فعلية تامة في التأثير و قدرة العبد ممنوعة، و من شرائط القدرة الفعلية أن لا تكون ممنوعة.

٤- وقد اختلفت عبارات القوم في تفسيرالكسب، ومرجعها إلى أمرين محالين:

١- إنّ للقدرة المحدثة (قدرة العبد) نحو تأثير في اكتساب الفعل لكن لا في وجوده وحدوثه بل في العناوين الطارئة عليه.

٢- ليس للقدرة المحدثة تأثير في الفعل سوى مقارنتها لتحقق الفعل من جانبه سبحانه.

٥- إنّ هناك رجالًا من الأشاعرة أدركوا جفاف النظريّة وعدم كونها طريقاً صحيحاً لحلّ معضلة الجبر، فنقضوا ما أبرموه وأجهروا بالحقيقة.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٣٢)

مناهج الجبر والاختيار

المقدمة:

عندما وجد علماء المعتزلة ما يلزم من محاذير على نظرية الكسب للأشاعرة ولأجل الحفاظ على العدل الإلهي قالوا بالتفويض واستغلوا الوضع السياسي وميل السلطات الحاكمة لهم ،والسؤال هو ما هي نظرية التفويض ؟ وما هي الآثار المترتبة على هذه النظرية؟ وهل تتلاءم هذه النظرية مع الأحكام الإسلامية والقرآن الكريم؟ثم هل توجد نظرية ثالثة في المقام وتمثل حد وسط وأمر بين أمرين ،وتغافل عنها الاشاعرة والمعتزلة؟وان كانت موجودة فما هي ؟وما هو نظر القرآن في ذلك؟ وهذا البحث يجيب عن هذه الاسئلة.

المحتوى العلمي :

ثانيا : نظريّة التفويض

المنقول عن المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفوَّضة إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدرة، وليس للّه سبحانه شأن في أفعال عباده، قال القاضي عبد الجبّار: ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله: اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثة من جهتهم، وأن اللّه عزّ وجلّ أقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم[١].

وقال أيضاً: فصلٌ في خلق الأفعال، والغرض به، الكلام في أنّ أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وأنّهم المُحدِثون لها[٢].

ثمّ إنّ دافع المعتزلة إلى القول بالتفويض هو الحفاظ على العدل الإلهي، فلمّا كان العدل عندهم هو الأصل والأساس في سائر المباحث، عمدوا إلى تطبيق مسألة أفعال العباد عليه، فوقعوا في التفويض لاعتقادهم بأنّ القول بكون أفعال العباد مخلوقة للّه سبحانه ينافي عدله تعالى وحدّدوا بذلك خالقيته تعالى وسلطانه. والّذي أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أحدهما: خطأوهم في تفسير كيفيّة ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان، فأحدهما ينافي الآخر ويستحيل الجمع بينهما، وبما أنّهم كانوا بصدد تحكيم العدل الإلهي لجأوا إلى التفويض ونفي ارتباط الأفعال إلى اللّه تعالى؛ قال القاضي عبد الجبّار:إنّ من قال إنّ اللّه سبحانه خالقها (أفعال العباد) ومحدثها، فقد عظم خطأه[٣].

يلاحظ عليه: أنّ الإنسان لا استقلال له، لا في وجوده، ولا فيما يتعلّق به من الأفعال وشؤونه الوجودية، فهو محتاج إلى إفاضة الوجود والقدرة إليه من اللّه تعالى مدى حياته، قال سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ»[٤].

---

[١]- «المغني في اصول الدين:٤١/٦»

[٢]- «شرح الاصول الخمسة:٣٢٣»

[٣]- «المغني:٤١/٦»

[٤]- «فاطر:١٥»

وثانيهما: عدم التفكيك بين الإرادة والقضاء التكوينيين والتشريعيين، فالتكويني منهما يعمّ الحسنات والسيّئات بلا تفاوت، ولكنّ التشريعي منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات، قال سبحانه: «إِنَّ اللَّهَ لا يَأْمُرُ بِالْفَحْشاءِ»[١].

وقال سبحانه: «قُلْ أَمَرَ رَبِّى بِالْقِسْطِ»[٢].

فالآيات النازلة في تنزيهه تعالى عن الظلم والقبائح إمّا راجعة إلى أفعاله سبحانه، ومدلولها أنّه سبحانه منزّه عن فعل القبيح مطلقاً، وإمّا راجعة إلى أفعال العباد، ومدلولها أنّه تعالى لا يرضاها، ولا يأمر بها بل يكرهها وينهى عنها، فالتفصيل بين حسنات أفعال العباد وقبائحها إنّما يتمّ بالنسبة إلى الإرادة والقضاء التشريعيين، لا التكوينيين، وهذا هو مذهب أئمّة أهل البيت عليهم السلام.روى الصدوق بإسناده عن الرضا عن آبائه عن الحسين بن علي عليهم السلام قال: سمعت أبي علي بن أبي طالب عليه السلام يقول:«الأعمال على ثلاثة أحوال: فرائض، وفضائل، ومعاصي. فأمّا الفرائض فبأمر اللّه تعالى وبرضى اللّه وبقضائه وتقديره ومشيّته وعلمه. وأمّا الفضائل فليست بأمر اللّه، ولكن برضى اللّه وبقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشيّة اللّه وبعلم اللّه. وأمّا المعاصي فليست بأمر اللّه، ولكن بقضاء اللّه وبقدر اللّه وبمشيّة اللّه وبعلمه، ثمّ يعاقب عليها»[٣].

وقال أبو بصير: قلت لأبي عبد اللّه عليه السلام: شاء لهم الكفر وأراده؟ فقال: «نعم» قلت: فأحبّ ذلك ورضيه؟ فقال: «لا» قلت: شاء وأراد مالم يحب ولم يرض به؟ قال: «هكذا خرج إلينا»[٤].

إلى غير ذلك من الروايات، ومفادها كما ترى هو التفكيك بين الإرادة التكوينية والتشريعية، أعني: الرضي الإلهي، فالمعاصي وإن لم تكن برضى من اللّه ولم يأمر بها، ولكنّها لا تقع إلّا بقضاء اللّه تعالى وقدره وعلمه ومشيّته التكوينية.

بطلان التفويض في الكتاب والسنّة

إنّ الذكر الحكيم يردّ التفويض بحماس ووضوح:

١- يقول سبحانه: «يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِىُّ الْحَمِيدُ»[٥]

---

١ -»الاعراف:٢٨»

٢- «الاعراف:٢٩»

٣- «بحار الانوار:٥/٢٩»

٤- «بحار الانوار:٥/١٢١»

٥- «فاطر:١٥»

٢- ويقول سبحانه: «وَ ما هُمْ بِضارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»[١]
٣- ويقول تعالى: «كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ»[٢]
٤- ويقول سبحانه: «وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ»[٣]
إلى غير ذلك من الآيات الّتي تقيّد فعل الإنسان بإذنه تعالى، والمراد منه الإذن التكويني ومشيئته المطلقة.

وأمّا السنّة، فقد تضافرت الروايات على نقد نظرية التفويض فيما أثر من أئمّة أهل البيت عليهم السلام وكان المعتزلة مدافعين عن تلك النظريّة في عصرهم، مروّجين لها.

١- روى الصدوق في «الأمالى» عن هشام، قال: قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «إنّا لا نقول جبراً ولا تفويضاً»[٤].

٢- وفي «الإحتجاج» عن أبي حمزة الثمالي أنّه قال: قال أبو جعفر عليه السلام للحسن البصري: «إيّاك أن تقول بالتفويض فإنّ اللّه عزّ وجلّ لم يفوّض الأمر إلى خلقه وهناً منه وضعفاً، ولا أجبرهم على معاصيه ظلماً»[٥].

٣- وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «مساكين القدرية، أرادوا أن يصفوا اللّه عزّ وجلّ بعدله فأخرجوه من قدرته وسلطانه»[٦].

ثالثا: الأمر بين الأمرين

قد عرفت أنّ المجبّرة جنحوا إلى الجبر لأجل التحفّظ على التوحيد الأفعالي وحصر الخالقية في اللّه سبحانه، كما أنّ المفوّضة انحازوا إلى التفويض لغاية التحفّظ على عدله سبحانه،

وكلا الفريقين غفلا عن نظرية ثالثة يؤيّدها العقل ويدعمها الكتاب والسنّة، وفيها الحفاظ على كلٍّ من أصلي التوحيد والعدل، مع نزاهتها عن مضاعفات القولين، وهذا هو مذهب الأمر بين الأمرين الّذي بينه ائمّة اهل البيت عليهم السلام وهو مختار الحكماء

---

[١]- «البقرة:١٠٢»
[٢]- «البقرة:٢٤٩»
[٣]- «يونس:١٠٠»
[٤]- «بحار الانوار:٥/٤العدل والمعاد،حديث١»
[٥]- «نفس المصدر:١٧،حديث٢٦»
[٦]- «بحار الانوار:٥/٥٤كتاب العدل والمعاد/حديث٩٣»

الإسلاميين والإمامية من المتكلّمين

وتبيين هذه النظريّة رهن المعرفة بأصلين عقليّين برهن عليهما في الفلسفة الأولى وهما:

١- وجود المعلول عين الربط بوجود علّته

إنّ قيام المعلول بالعلّة ليس من قبيل قيام العرض بموضوعه أو الجوهر بمحلّه، بل قيامه بها يرجع إلى معنى دقيق يشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الإسمي في المراحل الثلاث: التصوّر، والدلالة والتحقّق، فإذا قلت: سرت من البصرة إلى الكوفة، فهناك معان اسميّة هي السير والبصرة والكوفة، ومعنى حرفي وهو كون السير مبدوّاً من البصرة ومنتهياً إلى الكوفة، فالإبتداء والإنتهاء المفهومان من كلمتي «من» و «إلى» فاقدان للإستقلال في مجال التصوّر، فلا يتصوّران مستقلّين ومنفكّين عن تصوّر البصرة والكوفة، وإلّا لعاد المعنى الحرفي معنى إسمياً ولصار نظير قولنا: «الابتداء خير من الانتهاء».

وكذلك فاقدان للاستقلال في مجال الدلالة فلا يدلّان على شيء إذا انفكّتا عن مدخوليهما، كما هما فاقدان للإستقلال في مقام التحقّق والوجود، فليس للإبتداء الحرفي وجود مستقل منفكّ عن متعلّقه، كما ليس للإنتهاء الحرفي وجود كذلك.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن وزان الوجود الإمكانى الّذي به تتجلّى الأشياء وتتحقّق الماهيات، فإنّ وزانه إلى الواجب لا يعدو عن وزان المعنى الحرفي إلى الإسمي، لأنّ توصيف الوجود بالإمكان ليس إلّابمعنى قيام وجود الممكن وتعلّقه بعلّته الموجبة له، وليس وصف الإمكان خارجاً عن هويّته وحقيقته، بل الفقر والربط عين واقعيته، وإلّا فلو كان في حاق الذات غنيّاً ثمّ عرض له الفقر يلزم الخلف.

٢- وحدة حقيقة الوجود تلازم عموميّة التأثير

قد ثبت في الفلسفة الأُولى أنّ سنخ الوجود الواجب والوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرد العدم وما يفيد ذلك، وأنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد وبمعنى فارد.

وعلى ضوء هذا الأصل، إذا كانت الحقيقة في مرتبة من المراتب العالية ذات أثر خاص، يجب أن يوجد ذلك الأثر في المراتب النازلة، أخذاً بوحدة الحقيقة، نعم يكون الأثر من حيث الشدّة والضعف، تابعاً لمنشئه من هذه الحيثيّة، فالوجود الواجب بما أنّه أقوى

وأشدّ، يكون العلم والدرك والحياة والتأثير فيه مثله، والوجود الإمكاني بما أنّ الوجود فيه أضعف يكون أثره مثله.

إذا وقفت على هذين الأصلين تقف على النظريّة الوسطى في المقام وأنّه لا يمكن تصوير فعل العبد مستقلاً عن الواجب، غنيّاً عنه، غير قائم به، قضاءً للأصل الأوّل، وبذلك يتّضح بطلان نظرية التفويض، كما أنّه لا يمكن إنكار دور العبد بل سائر العلل في آثارها قضاءً للأصل الثاني، وبذلك يتبيّن بطلان نظرية الجبر في الأفعال ونفي التأثير عن القدرة الحادثة.

فالفعل مستند إلى الواجب من جهة ومستند إلى العبد من جهة أخرى، فليس الفعل فعله سبحانه فقط بحيث يكون منقطعاً عن العبد بتاتاً، ويكون دوره دور المحل والظرف لظهور الفعل، كما أنّه ليس فعل العبد فقط حتى يكون منقطعاً عن الواجب، وفي هذه النظريّة جمال التوحيد الأفعالي منزّهاً عن الجبر كما أنّ فيها محاسن العدل منزّهاً عن مغبّة الشرك والثنويّة.

إيضاح وتمثيل

هذا إجمال النظريّة حسب ما تسوق إليه البراهين الفلسفية، ولإيضاحها نأتي بمثال وهو أنّه لو فرضنا شخصاً مرتعش اليد فاقد القدرة، فإذا ربط رجل بيده المرتعشة سيفاً قاطعاً وهو يعلم أن السّيف المشدود في يده سيقع على آخر ويهلكه، فإذا وقع السّيف وقتل، ينسب القتل إلى من ربط يده بالسّيف دون صاحب اليد الّذي كان مسلوب القدرة في حفظ يده، فهذا مثال لما يتبنّاه الجبري في أفعال الإنسان.

ولو فرضنا أنّ رجلًا أعطى سيفاً لمن يملك حركة يده وتنفيذ إرادته فقتل هو به رجلًا، فالأمر على العكس، فالقتل ينسب إلى المباشر دون من أعطى، وهذا مثال لما يعتقده التفويضي في أفعال الإنسان.

ولكن لو فرضنا شخصاً مشلول اليد (لا مرتعشها) غير قادر على الحركة إلّابإيصال رجل آخر التيّار الكهربائي إليه ليبعث في عضلاته قوّة ونشاطاً بحيث يكون رأس السلك الكهربائي بيد الرجل بحيث لو رفع يده في آنٍ انقطعت القوّة عن جسم هذا الشخص، فذهب بإختياره وقتل إنساناً به، والرجل يعلم بما فعله، ففي مثل ذلك يستند الفعل إلى كلّ منهما، أمّا إلى المباشر فلأنّه قد فعل باختياره وإعمال

قدرته، وأمّا إلى الموصل، فلأنّه أقدره وأعطاه التمكّن حتّى في حال الفعل والإشتغال بالقتل، وكان متمكّناً من قطع القوّة عنه في كلّ آنٍ شاء وأراد، وهذا مثال لنظرية الأمر بين الأمرين، فالإنسان في كلّ حال يحتاج إلى إفاضة القوّة والحياة منه تعالى إليه

بحيث لو انقطع الفيض في آنٍ واحد بطلت الحياة والقدرة، فهو حين الفعل يفعل بقوّة مفاضة منه وحياة كذلك من غير فرق بين الحدوث والبقاء.

محصّل هذا التمثيل أنّ للفعل الصادر من العبد نسبتين واقعيتين، إحداهما نسبته إلى فاعله بالمباشرة باعتبار صدوره منه باختياره وإعمال قدرته، وثانيهما نسبته إلى اللّه تعالى باعتبار أنّه معطي الحياة والقدرة في كلّ آنٍ وبصورة مستمرّة حتى في آن اشتغاله بالعمل[١].

الأمر بين الأمرين في الكتاب والسنّة

إذا كان معنى الأمر بين الأمرين هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى اللّه سبحانه، ونسبة إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإنّا نجد هاتين النسبتين في آيات من الذكر الحكيم:

١- قوله سبحانه: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى»[٢].

فترى أنّ القرآن الكريم ينسب الرمي إلى النبيّ، وفي الوقت نفسه يسلبه عنه وينسبه إلى اللّه.

٢- قال سبحانه: «قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ وَ يَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَ يَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ»[٣].

فإنّ الظاهر أنّ المراد من التعذيب هو القتل، لأنّ التعذيب الصادر من اللّه تعالى بأيد من المؤمنين ليس إلّاذاك، لا العذاب البرزخي ولا الأُخروي، فإنّهما راجعان إلى اللّه سبحانه دون المؤمنين، وعلى ذلك فقد نسب فعلًا واحداً إلى المؤمنين وإلى خالقهم.

٣- إنّ القرآن الكريم يذمّ اليهود بقساوة قلوبهم ويقول: «ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ ...»[٤].

ولا يصحّ الذم واللوم إلّاأن يكونوا هم السّبب لعروض هذه الحالة على قلوبهم، وفي الوقت نفسه يسند حدوث القساوة إلى اللّه تعالى ويقول:

«فَبِما نَقْضِهِمْ مِيثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً»[١].

---

[١]- «اجود التقريرات:١/٩٠»

[٢]- «الانفال:١٧»

[٣]- «التوبة:١٤»

[٤]- «البقرة:٧٤»

وقد تقدّم تفصيل ذلك في البحث عن التوحيد في الخالقيّة.

هذا ما يرجع إلى الكتاب الحكيم، وأمّا الروايات فنذكر النزر اليسير ممّا جمعه الشيخ الصدوق في «توحيده» والعلّامة المجلسي في «بحاره»:

١- روى الصدوق عن أبي جعفر وأبي عبد اللّه عليهما السلام قالا: «إنّ اللّه عزّ وجلّ أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب، ثمّ يعذّبهم عليها واللّه أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون».

قال: فسئلا عليهما السلام: هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: «نعم أوسع ممّا بين السماء والأرض»[٢].

٢- وروى بإسناد صحيح عن الرضا عليه السلام أنّه قال: «إنّ اللّه عزّ وجلّ لم يُطَع بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، وهو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن إئتمر العباد بطاعته، لم يكن اللّه عنها صادّاً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس هو الّذي أدخلهم فيه»[٣].

٣- وروى أيضاً عن المفضّل بن عمر عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين».قال، فقلت: وما أمر بين أمرين؟ قال: «مثل ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته، فتركته ففعل تلك المعصية، فليس حيث لم يقبل منك فتركته، أنت الّذي أمرته بالمعصية»[٤].

٤- وللإمام الهادي عليه السلام رسالة مبسّطة في الردِّ على أهل الجبر والتفويض، وإثبات العدل والأمر بين الأمرين نقلها علي بن شعبة قدس سره في «تحف العقول»، وأحمد بن أبي طالب الطبرسي قدس سره في «الاحتجاج»، وممّا جاء فيها في بيان حقيقة الأمر بين الأمرين، قوله: «وهذا القول بين القولين ليس بجبر ولا تفويض، وبذلك أخبر أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه عباية بن ربعى الاسدي حين سأله عن الاستطاعة الّتي بها يقوم ويقعد ويفعل، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام:سألت عن الاستطاعة تملكها من دون اللّه أو مع اللّه؟ فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قل يا عباية، قال: وما أقول؟ قال عليه السلام: ... تقول إنّك تملكها باللّه الّذي

---

[١]- «المائدة:١٣»

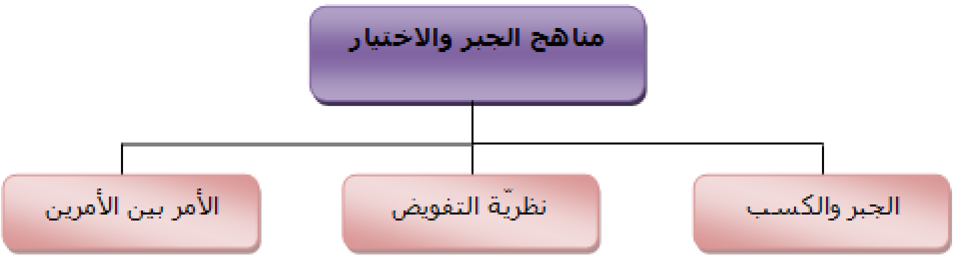
[٢]- «التوحيد للصدوق:باب٥٩،حديث٧»

[٣]- «التوحيد للصدوق:باب٥٩حديث٨»

[٤]- «نفس المصدر»

يملّكها من دونك، فإن يملّكها إيّاك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك، والقادر على ما عليه أقدرك». «بحار الانوار:٧٥/٥باب٢حديث١»

ممّن اعترف بالأمر بين الأمرين شيخ الأزهر في وقته، محمّد عبده في رسالته حول التوحيد، قال: جاءت الشريعة بتقرير أمرين عظيمين، هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية، الأوّل: أنّ العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته، والثاني: أنّ قدرة اللّه هي مرجع لجميع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وإنفاذ ما يريده ....وقد كلّفه سبحانه أن يرفع همّته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد في تصحيح الفكر وإجادة العمل، وهذا الّذي قرّرناه قد اهتدى إليه سلف الأُمّة، وعوّل عليه من متأخّري أهل النظر إمام الحرمين الجويني رحمه الله، وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه[1].



[1]- «رسالت التوحيد:٥٧-٦٢»

الخلاصة:

مناهج الجبر والاختيار:ثانيا: نظريّة التفويض

١- المنقول عن المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفوَّضة إليهم وهم الفاعلون لها بما منحهم اللّه من القدرة، وليس للّه سبحانه شأن في أفعال عباده.

٢- والّذي أوقعهم في هذا الخطأ في الطريق، أمران:

أ- خطأوهم في تفسير كيفيّة ارتباط الأفعال إلى الإنسان وإليه تعالى، فزعموا أنّهما عرضيان.وجوابه: : أنّ الإنسان لا استقلال له، لا في وجوده، ولا فيما يتعلّق به من الأفعال.

ب- عدم التفكيك بين الإرادة والقضاء التكوينيين والتشريعيين، فالتكويني منهما يعمّ الحسنات والسيّئات بلا تفاوت، ولكنّ التشريعي منهما لا يتعلّق إلّا بالحسنات.

ثالثا: نظرية الأمر بين الأمرين. وتبيينها رهن المعرفة بأصلين عقليّين:

١- وجود المعلول عين الربط بوجود علّته: قيام المعلول بالعلّةيشبه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي في المراحل الثلاث: التصوّر، والدلالة والتحقّق.

٢- وحدة حقيقة الوجود تلازم عموميّة التأثير:أنّ سنخ الوجود الواجب والوجود الممكن واحد يجمعهما قدر مشترك وهو الوجود وطرد العدم وما يفيد ذلك، وأنّ مفهوم الوجود يطلق عليهما بوضع واحد.

بسم الله الرحمن الرحيم

العقيدة الاسلامية (١)

(الدرس ٣٣)

القضاء والقدر

المقدمة:

إنّ القضاء والقدر من الأُصول الإسـلامية الواردة في الكتاب والسـنّة، وليس لمن له إلمام بهذين المصدرين الرئيسـيين أن ينكرهما أو ينكر واحداً منهما، إلاّ أنّ المشـكلة في توضيح ما يراد منهما، فإنّه المزلقة الكبرى في هذا المقام، والسؤال هو ما لمراد من القضاء والقدر لغة واصطلاحا؟ وهل للقضاء والقدر مراتب ؟وإذا كانت موجودة فما هي هذه المراتب؟

المحتوى العلمي :

استيفاء البحث عنه يستدعي بيان أمور:

١ – تعريف القضاء والقدر

قال ابن فارس: القدر- بفتح الدال وسكونه مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وقوله تعالى: «وَ مَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ»[١]فمعناه قُتِر وقياسه أنّه أعطى ذلك بقدر يسير[٢]. وقال أيضاً: قضى ... يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، قال اللّه تعالى:«فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِى يَوْمَيْنِ» أي أحكم خلقهنّ- إلى أن قال:- وسمّي القاضي قاضياً لأنّه يحكم الأحكام وينفذّها، وسمّيت المنيّة قضاءً لأنّها أمر ينفّذ في ابن آدم وغيره من الخلق[٣].
وقال الراغب: «القدر والتقدير تبيين كميّته الشيء، والقضاء فصل الأمر قولًا كان ذلك أو فعلًا». «المفردات الراغب:»
هذا ما ذكره أئمّة اللغة، وقد سبقهم أئمّة أهل البيت كما روي عنهم. فقد روى الكليني بسنده، إلى يونس بن عبد الرحمان، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام وقد سأله يونس عن معنى القدر والقضاء، فقال: «هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، والقضاء هو الإبرام وإقامة العين»[٤].
والحاصل: أنّ حدّ الشيء ومقداره يسمّى قدره وكونه بوجه يتعيّن وجوده ولا يتخلّف يسمّى قضائه.

٢ – القضاء والقدر التشريعيان:

ويعني بهما الأوامر والنواهي الإلهية الواردة في الكتاب والسنّة، وقد أشار إليها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في كلامه حينما سأله الشامي عن معنى القضاء والقدر فقال: «الأمر بالطاعة والنهي عن المعصية، والتمكين من فعل الحسنة وترك السيئة،

---

[١]- «الطلاق:٧»
[٢]- «معجم المقاييس في اللغة:٨٧٧»
[٣]- «المصدر السابق:٨٩٣»
[٤]- «الكافي:١/١٥٨»

والمعونة على القربة إليه والخذلان لمن عصاه، والوعد والوعيد» إلى آخر كلامه الشريف[١].

٣- القضاء والقدر العلميّان:

التقدير العلمي عبارة عن تحديد كلّ شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه، قبل إيجاده، فهو تعالى يعلم حدّ كلّ شيء ومقداره وخصوصياته الجسمانية وغير الجسمانية. والمراد من القضاء العلمي هو علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء وإبرامها عند تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب والشرائط ورفع الموانع.

فعلمه السابق بحدود الأشياء وضرورة وجودها، تقدير وقضاء علميّان، وقد أُشير إلى هذا القسم، في آيات الكتاب المجيد: قال سبحانه: «وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلًا»[٢]

وقال أيضاً: «قُلْ لَنْ يُصِيبَنا إِلَّا ما كَتَبَ اللَّهُ لَنا هُوَ مَوْلانا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ»[٣].

وقال: «وَ ما يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَ لا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ إِلَّا فِى كِتابٍ إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»[٤].

وقال: «ما أَصابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِى الْأَرْضِ وَ لا فِى أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها إِنَّ ذلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ»[٥].

هذه بعض الآيات الّتي وردت في بيان أن خصوصيات الأشياء وضرورة وجودها متحقّقة في علمه الأزلي، أو مراتب علمه كالكتاب الوارد في الآيات الماضية.

٤- القضاء والقدر العينيان:

التقدير العيني عبارة عن الخصوصيات الّتي يكتسبها الشيء من علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجي. والقضاء العيني هو ضرورة وجود الشيء

١- «بحار الانوار:١٢٨/٥»
٢- «آل عمران:١٤٥»
٣- «التوبة:٥١»
٤- «فاطر:١١»
٥- «الحديد:٢٢»

عند وجود علّته التامّة ضرورةً عينيةً خارجيةً.

فالتقـدير والقضـاء العينيـان نـاظران إلـى التقـدير والضـرورة الخـارجيين اللّـذين يحتقّـان بالشـيء الخارجي، فهما مقارنان لوجود الشـيء بل متّحدان معه، مع أنّ التقدير والقضـاء العلميان مقدّمان على وجود الشـيء.

فالعالم المشـهود لنا لا يخلو من تقدير وقضاء، فتقديره تحديد الأشياء الموجودة فيـه مـن حيث وجودها، وآثار وجودها، وخصوصيات كونها بما أنّها متعلقة الوجود والآثار بموجـودات أخرى، أعنـى العلـل والشـرائط، فيختلـف وجودهـا وأحوالهـا بـاختلاف عللهـا وشـرائطها، فالتقدير يهدي هذا النوع من الموجودات إلى ما قدّر له في مسير وجـوده، قـال تعـالى: «الّذى خَلَقَ فَسَوّى* وَالَّذى قَدَّرَ فَهَدى»[1]

. أي هدى ما خلقه إلى ما قدّر له.

وأما قضاؤه، فلمّا كانت الحوادث في وجودها وتحقّقها منتهية إليه سـبحانه فمـا لـم تـتمّ لهـا العلـل والشـرائط الموجبـة لوجودهـا، فإنّهـا تبقـى علـى حـال التـردّد بـين الوقـوع واللاوقوع، فإذا تمَّت عللها وعامّة شرائطها ولم يبق لها إلّاأن توجـد، كـان ذلـك مـن اللّـه قضاءً وفصلًا لها من الجانب الآخر وقطعاً للإبهام.

وبذلك يظهر أنّ التقدير والقضاء العينيين من صفاته الفعلية سبحانه فـإنّ مرجعهمـا إلـى إفاضة الحدّ والضرورة على الموجودات، وإليـه يشـير الإمـام الصـادق عليـه السـلام فـي قوله: «القضاء والقدر خلقان من خلق اللّه، واللّه يزيد في الخلق ما يشاء»[2].

ومن هنا يكشف لنا الوجه في عناية النبيّ وأهل البيت عليهم السلام بالإيمان بالقدر، وأنّ المؤمن لا يكون مؤمناً إلّابالإيمان به «١»، فإنّ التقـدير والقضـاء العينيـين مـن شـعب الخلقـة، وقـد عرفـت فـي أبحـاث التوحيـد أن مـن مراتـب التوحيـد، التوحيـد فـي الخالقية، وقد عرفت آنفاً أنّ حدود الأشـياء وخصوصـياتها، وضـرورة وجودهـا منتهيـة إلـى إرادته سبحانه، فالإيمان بهما، من شؤون التوحيد في الخالقية.

ولأجل ذلك ترى أنّه سبحانه أسند القضاء والقدر إلى نفسه، وقال:«قَـدْ جَعَـلَ اللَّـهُ لِكُـلِّ شَـىْءٍ قَدْراً»[3].

---

[1]- «الاعلى:٢-٣»

[2]- «التوحيد للصدوق:باب٦٠حديث١»

[3]- «الطلاق:٣»

وقال تعالى: «وَ إِذا قَضى أَمْراً فَإِنَّما يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»[١].

وقال سبحانه: «فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ فِی يَوْمَيْنِ»[٢].

وقال تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ»[٣]

وقال سبحانه: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»[٤].

وغيرها من الآيات الحاكية عن قضائه سبحانه بالشيء وإبرامه على صفحة الوجود.

١- «البقرة:١١٧»

٢- «فصلت:١٢»

٣- «القمر:٤٩»

٤- «الحجر:٢١»

الخلاصة:

١- تعريف القضاء والقدر:القدر مبلغ الشيء وكنهه ونهايته، وقضى، يدل على إحكام أمر وإتقانه وإنفاذه لجهته، ، وسمّي القاضي قاضياً لأنّه يحكم الأحكام وينفذّها، وسمّيت المنيّة قضاءً لأنّها أمر ينفّذ في ابن آدم وغيره من الخلق .

٢- أنّ حدّ الشيء ومقداره يسمّى قدره، وكونه بوجه يتعيّن وجوده ولا يتخلّف يسمّى قضائه.

٣- القضاء والقدر التشريعيان: ويعني بهما الأوامر والنواهي الإلهية الواردة في الكتاب والسنّة.

٤-- القضاء والقدر العلميّان: التقدير العلمي عبارة عن تحديد كلّ شيء بخصوصياته في علمه الأزلي سبحانه، قبل إيجاده، والقضاء العلمي هو علمه تعالى بضرورة وجود الأشياء وإبرامها عند تحقق جميع ما يتوقّف عليه وجودها من الأسباب والشرائط ورفع الموانع.

٥- القضاء والقدر العينيان: التقدير العيني عبارة عن الخصوصيات الّتي يكتسبها الشيء من علله عند تحقّقه وتلبّسه بالوجود الخارجي.

والقضاء العيني هو ضرورة وجود الشيء عند وجود علّته التامّة ضرورةً عينيةً خارجيةً.